المنظمة العربية للترجمة

كلود كاهن

الإسلام

منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية



ترجمة

حسين جواد قبيسي

بدعم من مؤسسة عبد الحميد شومان

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

الإسلام

منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية




مكتبة
الفكر الجديد

المنظمة العربية للترجمة

كلود كاهن

الإســــلام

منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية

ترجمة

حسين جواد قبيسي

مراجعة

د. علي نجيب إبراهيم

بدعم من مؤسسة عبد الحميد شومان



الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
كاهن، كلود
الإسلام: منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية/ كلود كاهن؛ ترجمة حسين جواد قبيسي؛ مراجعة علي نجيب إبراهيم.
527 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
بيبليوغرافيا: ص 487 - 506.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1786-0
1. التاريخ الإسلامي. 2. الإسلام والسياسة. أ. العنوان. ب. قبيسي، حسين جواد (مترجم). ج. إبراهيم، علي نجيب (مراجع). د. السلسلة.
953

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Cahen, Claude
L'Islam: Des origines au début de l'empire Ottoman

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيار (مايو) 2010



المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

مقدمة المترجم

لعل هموماً ثلاثة حملها كلود كاهن في وضع كتابه، حكمت أيضاً ترجمة هذا الكتاب بتعاملها مع المشكلات الناشئة عن تلك الهموم. فهذه المقدمة تدور حول ثلاثة محاور هي الهموم الثلاثة تلك، وأولها هم المؤلف الأول، وهو التبسيط والشمول الذي جعل الكتاب خلواً من الهوامش الشارحة فسعينا إلى تعويضها بهوامش لم تتعد كونها إشارات إيضاحية لأسماء الأماكن والأشخاص الواردة في الكتاب والتي قد لا يكون القارئ على معرفة بها. والثاني همه الثاني، وهو حرصه على إبراز دور الثقافة في أحداث التاريخ، فهذا المؤرخ وهو يكتب تاريخ الإسلام المترامي على مدى عشرة قرون حرص على أن يلم أطراف هذا الجسم الهائل، بشبكة من مفردات وعبارات ومصطلحات استخرجها بعناية دقيقة من عمق ذلك التاريخ، أي من لغات الشعوب الإسلامية بأقصى ما أمكن التعبير عن وقائع هذا التاريخ المغروسة في ثقافة تلك الشعوب وتقاليدها ولغتها (راجع قائمة هذه المفردات) فكان أن كتب بعضها بحروف لاتينية بحرفية لفظها بالعربية، وترجم بعضها إلى الفرنسية، كما فعل الشيء نفسه بعبارات ومفردات ومصطلحات من لغات أخرى (وبخاصة الفارسية والتركية، وأحياناً العبرية) فترجمها إلى الفرنسية أو كتبها بحرفية



لفظها في تلك اللغات ولكن بحروف لاتينية، فلم نحتج إلى ترجمتها بل رددناها إلى العربية. أما المحور الثالث فيطرح مشكلات نشأت عن حرص المؤلف على استخدام مصطلحات تنتمي إلى مرجعية مفهومية من العصر الحديث (بورجوازية، ليبرالية، أيديولوجيا، بيروقراطية، جمهورية... إلخ) للتعبير عن وقائع جرت في حقب تاريخية (القرون الوسطى) سابقة وتنتمي إلى نسق معرفي مختلف فنشأت عن ذلك مشكلة في الترجمة نوضحها في القسم الأخير من هذه المقدمة.

لا يمكن اختصار كتاب مختصر؛ فكتاب كلود كاهن على ضخامته يختصر تاريخ حقب امتدت على مدى عشرة قرون (500 ـ 1500) ظهرت خلالها في العالم الإسلامي دولٌ دالت وظهرت بعدها دول دالت ودانت جميعاً بالإسلام أو حاربته ثم دانت به. فهو يعتمد التبسيط من دون تسطيح والشمول من دون سد سبل التعمق أمام الراغبين في استزادة وتوسع (بدليل البيبليوغرافيا الضخمة بالمراجع الملحقة بالكتاب). ولعل ما يجب إيضاحه قبل كل شيء هو أن المؤلف يتوجه بكتابه إلى القارئ الفرنسي الراغب في اكتساب معرفة شاملة ولكن غير سطحية/ غير معمقة، حول تاريخ الإسلام والمسلمين، على اختلاف شعوبهم، ففي سياق انتشار المعرفة الذي تميز به محرك النهوض المعرفي في أوروبا (أي نشر العلم والمعرفة في المجتمع بفئاته جميعاً، فلا يعود الفرق بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون كبيراً، بحيث يمكن القول إنهم يستوون جميعاً، أو يتضاءل الفرق بينهم إلى حد يجعل هذا الاستواء ممكناً) جرت العادة أن تبسط العلوم ـ وتلك مهمة اضطلعت بها دور النشر تؤازرها وزارات الثقافة والتعليم ـ على مستويات تتناسب مع الأفهام من دون أن يصيب ذلك التبسيط تشويه أو مساسٌ بجوهر المعرفة المراد



تبسيطها، ولا أي تلف أو فساد: لا إسفاف ولا ابتذال ولا تشويه في «ديمقراطية» المعرفة وشيوع العلوم وجعلها في متناول الجميع، بالتبسيط لا بالتسطيح، فتبقى الغلبة فيه للباب المشرع أمام الاستفهام والاستفسار والاستزادة والتعمق بالبقاء على الدوام في مستوى الذين يعلمون وهو بالذات مستويات، لكن متقاربة ومتجاورة يمكن المرور من واحدٍ منها إلى آخر بسهولة تتراوح إلى هذا الحد أو ذاك، فهي تقع جميعاً في صف المعرفة لا في صف الجهل الذي نفر منه الإسلام ووضعه في مصاف من لا يعلمون.

دور النشر التي تقوم بدور تعليمي ريادي وتضطلع بمسؤولية مدنية ثقافية بات تقليداً لديها أن تصدر المعارف والعلوم في سلسلات كتب تندرج في مستويات، أو على الأقل في مستويين: للمبتدئين المطلعين (هواة المطالعة) ولطلاب المزيد من الاطلاع والتعمق الذين ينشدون البحث في التفاصيل والذهاب إلى ما خفي وراء البادي الظاهر. فالمهمة مسؤولية جماعية ترمي إلى رفع المستوى المعرفي للمجتمع جملةً، بتوزيع جملة المعرفة الإنسانية المتراكمة على الجميع؛ وهل يمكن رفع المستوى المعرفي الجماعي، ومعرفة الجديد والمزيد إلا بمقدار استيعاب القديم السابق، أي التاريخ أو القاعدة المعرفية القمينة باستقبال جديد المعرفة واستيعابه؟ منذ سلسلة كتب («ماذا أعرف؟»، «Que sais-je?») القديمة التي تبسط المعارف على أنواعها من علمية وأدبية وفنية وخلافها، ظهرت عشرات سلسلات الكتب، منها على سبيل المثال سلسلة «المعرفة للجميع» (Le savoir pour tous) وتلك التي تحمل اسماً طريفاً: «المعرفة للذين لا يعرفون شيئاً» (Le savoir pour les nuls) وهؤلاء الذين لا يعرفون مبتهجون بصدور هذه السلسلة التي توفر لهم معرفة في شتى الفروع المعرفية، فهي تتوزع على أبواب المعرفة المختلفة (على



سبيل المثال: «الرياضيات للذين لا يعرفون منها شيئاً»، «الفلسفة للذين لا يعرفون منها شيئاً»... إلخ) تتضمن مئات الكتب التي يضعها متخصصون متبحرون، كل في ميدانه المعرفي، ولكن على نحو موجه لشريحة من طلاب المعرفة، أو لفئة اجتماعية تبعاً لوقتها المكرس للقراءة، وقدراتها وأفهامها.

حرص كلود كاهن على الشمول بأقصى التبسيط، وسرعان ما يلحظ القارئ أسلوب الكاتب المكثف الذي اقتضاه ذلك الحرص، فلم يثقل عليه بالإسهاب ولا بالشروح والهوامش الإضافية، واكتفى بإحالة القارئ الراغب في الاستزادة والتعمق إلى بيبليوغرافيا مرجعية واسعة وغنية، فاغتنمنا هذا الفراغ لملئه بهوامش وحواشي شارحة تساعد القارئ على استحضار ما قد يكون غاب عنه من معلومات تخص على نحو أساسي الشخصيات التاريخية والأماكن الجغرافية والتيارات الفكرية الكبرى التي نشأت خلال مراحل التاريخ الإسلامي. إلا أننا بطبيعة الحال لم نتمكن من الإحاطة بها جميعاً فاضطررنا إلى ترك بعضها شاغراً رهناً بهمة القارئ على سد النقص الحاصل.

يتناسب المحور الثاني مع هم المؤلف الثاني، وهو حرصه على كتابة التاريخ بتأثيرِ من المنهج الذي بلورته «مدرسة الحوليات» (مارك بلوخ، فرنان بروديل، وسواهما) من دون أن ينخرط في خط هذه المدرسة أو يصبح رمزاً من رموزها، برغم أبحاثه التي نشرها في مجلة **الحوليات** (*Les annales*) الشهيرة. فهذا المنهج لا يؤرخ من خلال الأحداث التاريخية الكبرى ولا من خلال الأحداث السياسية البارزة خاصة، بل يغوص إلى منشأ هذه الأحداث، إلى «محرك التاريخ» الكامن في الاقتصاد والاجتماع والثقافة، إلى «بنية تحتية» غير منفصلة عما يرتسم على «سطح التاريخ» من أحداث في «بنية فوقية»، بحيث لا تغيب عن كتابة التاريخ على هذا النحو علاقة



المثال بالمادة، وتحول الثقافة إلى مادة فاعلة في التاريخ لتغدو تلك الكتابة بحثاً لا عن الأحداث التاريخية، بل عن «محركها»، عن العوامل الفاعلة في صنعها، ليصبح التأريخ هو العلم الجامع للعلوم والمعارف جميعاً يتجسد في وقائعه تفاعلها الذي يسميه فلاسفة التاريخ «براكسيس» (praxis) أي تفاعل النظر والعمل، الفكر والممارسة، مجسداً في وقائع تاريخية يجب البحث عنه لا في أراشيف وزارات الخارجية ومحفوظات السلاطين والملوك ولا في وثائق جاهزة ـ على أهميتها ـ أياً كانت، بل في ثنايا الوقائع التي تبقى محفوظةً آثارها في التاريخ كما تحفظ الجغرافيا تاريخ الأرض، وحركة تنقل لا تنقطع بين الفكر والعمل على تنفيذه، وكأنما كل شيء في البدء كلمة (le verbe): الاسم فعل؟ و«علم آدم الأفعال»؟ أو كأنما الواقع ينبت من الخيال، لا كما «تنبت مينرفا من فخذ جوبيتر»، بل على نحو جدلي تتدخل في مساره وصيرورته عوامل كثيرة تسعى كتابة التاريخ إلى البحث عنها بغية اكتشافها. لذا نجد في كتاب كلود كاهن مكونات هذا التاريخ عبر مفردات ثقافية؛ إذ لم يترك المؤلف كلمة شكلت عنصراً في تكوين تاريخ الإسلام إلا ذكرها بوصفها ذات دور معين في صنع هذا التاريخ أو نتيجة له وقد حرص على كتابتها بخط مائل مشدد، التزمنا الحرص نفسه في الترجمة العربية. ولم تطرح ترجمة تلك المفردات مشكلة تقنية بالمعنى الذي تعرفه ترجمة الكتب الأدبية والعلمية الأجنبية إلى العربية، المعروفة باسم «مشكلة المصطلحات التقنية» والتي تعود في معظم الحالات إلى ابتكار مصطلحات عربية في مقابل مصطلحات أجنبية تحمل الدلالات التي تحملها وتغطي حقلها الدلالي تغطية كاملة، بل كانت المشكلة «مقلوبة»: رد هذه المصطلحات إلى العربية والعثور عليها في مراجعها العربية (أو في اللغات الأخرى).



بلى، ثمة مصطلحان يقتضيان بعض الإيضاح في شأنهما، وهما: laïcité وorthodoxie.

المشكلة الناتجة عن ترجمة laïque أو laïc إلى العربية بـ «علماني» وlaïcité بـ «علمانية» هي أن هذه العبارة لا تظهر الدلالة الأساسية التي تنطوي عليها: الحياد إزاء المجال الديني، لا مجابهة الدين بالعلم. واللبس الناتج عن ترجمتها بعلماني وعلمانية، يكمن في اختلاط دلالتين في مفردة واحدة، هما دلالة علم التي تختلف عن دلالة الحياد التي يفيد بها اللفظ بالأجنبية؛ فالدلالتان لا تشتركان في تغطية حقل المعنى نفسه. لذا يقترح البعض اعتماد اللفظ الأجنبي نفسه (لائكي، ولائكية) لارتباط دلالته بمرجعية فكرية (paradigme) أجنبية على نحو اعتماد ألفاظ أخرى باللغات التي توجد فيها مرجعياتها الفكرية لا في العربية وحدها، بل في سائر اللغات التي تترجم إليها هذه الألفاظ، تماماً على نحو ما كان يفعل المترجمون العرب في عصر الترجمة الذهبي حين نقلوا عن علوم الإغريق والفرس والروم وغيرهم، وكما يحدث اليوم في طائفة كبيرة من المفردات التي باعتمادها ألفاظاً أجنبية تعتمد في الوقت نفسه مرجعياتها الفكرية التي أنشأتها: ديمقراطية، ليبرالية، أشعة إكس، إنترنت... إلخ.

أما «orthodoxie» التي لا تتلاءم على الدوام مع «سنة» فقد اقترحنا لها «صراطية» أي سواء السبيل أو الطريق القويم أو المذهب الرسمي... إلخ.

أما الهم الثالث الذي حكم المؤلف في وضع كتابه فهو الذي نشأت عنه المشكلة الأكبر في ترجمة هذا الكتاب، وهي مشكلة ذات جوانب متعددة، ناجمة عن استخدام مصطلحات تنتمي إلى أنساق أو مرجعيات فكرية (باراديغم (paradigme)) مختلفة فتبدو مترادفة وهي



ليست كذلك، أو عن استخدام مفاهيم (أو أفاهيم (concepts)) متفاوتة، ومرد الاختلاف والتفاوت إلى سياق تطور الفكر وتحوله من عصر إلى عصر. فالمؤلف يستخدم مفردات وعبارات بالفرنسية تنتمي إلى مرجعيات فكرية حديثة للتعبير عن أوضاع ثقافية اجتماعية وفكرية تعود إلى نسق معرفي مختلف تماماً عن النسق المعرفي الراهن، وذلك لكي ييسر للقارئ الفرنسي إدراك تلك الأوضاع التي يشق عليه إدراكها بعبارات النسق المعرفي الإسلامي التي تتطلب تعمقاً لا يجيده إلا المختصون، ولعل المؤلف يرمي من وراء ذلك أيضاً إلى تقريب الشقة بين المفاهيم الإسلامية التاريخية والمفاهيم الحديثة ويقيم بينهما توازياً معيناً. على أن المؤلف واعٍ بهذه الإشكالية، حتى أنه ينبه إليها، فهو يحذر من مغبة «الخلط بين العصور»، ويعترض على المستشرق ماسينيون لأنه يستخدم مفهوماً في غير موضعه، أي في غير العصر الذي ينتمي إلى نسقه الفكري، فيقول كاهن: «من حيث الوقائع، يعرض المستشرق الذي ذكرناه (ماسينيون)، والذي غالباً ما نرجع إليه عملياً، في سياق كلامه على «تعاونيات»، يعرض فكرة بالنسبة إليه هي بديهية، من دون أن يعمد إلى إثباتها بالدليل والبرهان، وهي أن التعاونيات كانت موجودةً بالفعل. كان إلى حد ما، واقعاً تحت تأثير وجودها في العصر الحديث، ومن ثم تحت تأثير التشابه بين بعض ممارساتها في العصر الحديث وبعض ممارساتها في العصر الوسيط». كما ينتقد كاهن الذين رأوا في الحركة القرمطية مرحلةً من مراحل «صراع الطبقات»: «بطبيعة الحال، كانت حركةً ذات وجه اجتماعي وتستند إلى قاعدة اجتماعية، ولكن إذا شئنا أن نردها إلى دائرة أوسع منها، فستكون هذه الدائرة هي الحركات الفلاحية «المسيحية» وما أكثرها في العصر الوسيط، وفي كل المجتمعات، لا إلى دائرة «بروليتاريا المدن». قلنا إننا نؤمن بالحس الاجتماعي للحركات الدينية والروحانية، ولكن علينا ألا



نستحضر هذا المعنى لأسباب سطحية أو جزئية، أو طبقاً لمفردات أو ظاهرات يعرفها المجتمع الحديث».

يستخدم المؤلف كلمات تنتمي إلى القاموس السياسي الاجتماعي الحديث مثل الجماهير، البيروقراطية، البورجوازية... إلخ، لأنه يتوجه إلى قارئ فرنسي يخاطبه بعبارات من محيطه الفكري، برغم أنها تدخله في محيط فكري واجتماعي مختلف. فالجماهير التي تدل في الفهم الاجتماعي السياسي المعاصر على كتلة اجتماعية بتعبير سوسيولوجي علمي les masses قد تشير إلى صورة مثيلة لها في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، مادامت هذه الأخيرة قد أخذت بالنظام الجمهوري القائم أساساً على الجماهير، وربما تشير إلى صورة مماثلة أيضاً في المجتمعات الإسلامية خلال التاريخ، برغم كونها لا تنتمي إلى القاموس اللغوي السائد آنذاك، فلم تكن لها دلالة محددة في المجتمع الإسلامي. كانت ثمة عبارات أكثر دلالة على فئاته الاجتماعية كالعامة والخاصة اللتان يقسم كل منهما إلى فئات تصنف بحسب المنصب والقبيلة والمحلة والمهنة وما إلى ذلك وتشمل الجميع تسمية الرعية وهي الأخرى تسمية سياسية اجتماعية على نحو ما هي تسمية الجماهير. لذا، استخدمنا كلمة الرعية حيناً أو العامة حيناً آخر بحسب ما يقتضيه السياق، وجعلنا كلمة جماهير بين قوسين.

وحينما يستخدم المؤلف مفردات تنتمي إلى نسق معرفي حديث مثل سوسيولوجيا وأيديولوجيا وجمهورية وليبرالية تطرح على الترجمة الإشكالية الآتية: هل نترجم هذه المصطلحات بمدلولها المعرفي الحديث أم بما يقتضيه السياق المعرفي في الحقبة التاريخية المعنية؟ الغاية من ترجمة الكتاب هي ترجمة أفكار المؤلف لا مجرد ترجمة عبارات ومفردات، فلم نسمح لأنفسنا بالحلول محل المؤلف ولا



بمشاركته في تأليف الكتاب، بل التزمنا سياق تفكيره ومن هنا كان حرصنا على التوفيق بين أن ننقل إلى العربية أفكار المؤلف وكيفية فهمه هو للتاريخ الإسلامي وبأي مفردات وعبارات وبأي تفسير وتأويل وحجج واستنتاج يستعرض لنا هذا التاريخ، لا أن نضع أنفسنا مكانه ونصحح ونبدل كي تأتي الصياغة لتعبر عن فهمنا نحن وكتابتنا وعباراتنا ومفرداتنا نحن، وبين أن تأتي هذه المفردات والعبارات قادرة في الوقت نفسه على استحضار المناخ التاريخي بثقافته وفكره تيسيراً للفهم والإدراك.

وبرغم سهولة العثور على ما يقابلها في لغة العصور الإسلامية المختلفة فقد أبقينا عليها وجعلناها بين قوسين للدلالة على كيفية فهم المؤلف للأحداث وكيفية تحليله لها، ولأننا أردنا للقارئ العربي أن يطلع على كيفية فهم المؤلف نفسه للأحداث التاريخية والأوضاع الاجتماعية وكيفية نقلها إلى القارئ الفرنسي، إفساحاً في المجال ـ في الوقت نفسه ـ أمام القارئ العربي ليدرك مدى اتساع «ملكية» التاريخ الإسلامي وليسهم في استيعاب هذا التاريخ ونقده في آن.

ثمة مفردات وعبارات ترجمها المؤلف إلى الفرنسية الحديثة من دون أن يشير إلى لفظها بالعربية، فبدت وكأنها من العربية الحديثة، من ذلك مثلاً ترجمة «سندات الدفع الخضراء» إلى الفرنسية بـ (lettre de change) وهو واعٍ بهذه الإشكالية مدركٌ لهذا التفاوت فلا يفوته أن يثيره في سياق كلامه فيقول إنها «ترجمة غير موفقة» (انظر فقرة «أشكال الدفع والقروض؛ الربا»).

على الرغم من تعاليم الإسلام التي تدعو إلى المساواة والعدل والعقل وتشجب عقلية الأعراب، من دون أن تذهب إلى حد وضع نظرية كاملة في الحكم، فإن عقلية البداوة القبلية جعلت الحكم والدولة حكراً على الدوام للأسر والعائلات والقبائل التي تسمت



الدول بأسمائها (من دولة بني أمية إلى دولة بني عثمان، مروراً ببني العباس وبني بويه وبني أيوب وبني إدريس وبني مرين وسواهم). من هنا كلمة dynastie التي تعني الأسرة الحاكمة والدولة في آن معاً، ولذا ترجمنا هذا المصطلح بالأسرة حيناً وبالدولة حيناً آخر بحسب مقتضى سياق العبارة.

حسين جواد قبيسي



مفردات استعان بها المؤلف من اللغات العربية والتركية والفارسية

مفردات عربية

حديث نبوي، هجرة، مهاجرون، أنصار، جهاد، مسلم، صلاة، زكاة، خليفة، غنيمة، فيء، أمصار، أجناد، سنة النبي، فتنة، خوارج، سنة، شيعة، طراز، دينار، درهم، منقوش، الموالي، قطائع، قطيعة، ضيع، ضيعة، أمير المؤمنين، حاجب، علماء، عالم، فقه، فقهاء، فقيه، مذاهب، قياس، أحكام فقهية، حيل، شروط، المفتي، فتوى، نوازل، علم الكلام، متكلمون، قدر، قدريون، خوارج، قدريون، زنادقة، زنديق، ثغور، عواصم، سجل، ديوان الجيش، ديوان الرسائل، بريد، نظام الحسبة، محتسب، مظالم، صدقة، مقاسمة، مساحة، تلجئة، ضمانة، قبالة، مقاطعة، إجهار، عامل، قطيعة، إقطاع، جوالة، مكوس، قانون، ذمم، استيفاء، بيت المال، أوقاف، وقف، حبة، فلس، كتاب، أدب، شعوبية، حماسة، رجز، قصيدة، الحيوان، البخلاء، السيرة، تأريخ، أشراف، نقيب، سادة، عقد، مكاتبة، أهل الذمة، عصبية، عشر، خمس، الصوافي، رقابة، مزارعة، مساقاة، مغارسة، علوج،



أمناء، أمين، عارفين، عارف، فتيان، فتوة، رئيس، حوالة، ربا، مضاربة، قراض، جهبذ، صيرفي، مطوعة، رباط، أمير الأمراء، حجة، قائم، الميمي، العيني، زراعة، رسائل، إخوان الصفا أصول، فروع، مدارس، صوفي، ذكر، ملوك الطوائف، مولى أمير المؤمنين، عماد، دعاة، الأغاني، سجع، ألف ليلة وليلة، محراب، المرابطون، حي بن يقظان، موشحات، مقامات، الكامل، المقرنصات.

مفردات تركية

تمغة، طغرة يارليغ، بايزا، يازا، إندجو، سويورغال، دفشيرمه، يني شيري، أتابكة، شهنه، خانقاه، خان.

مفردات فارسية

بوزورغ فراهمادار، دهاقين، دهقان، جوفان مرد، سفتاجه، سياستنامة، قابوسنامة، ديوان، جهبذ.



نبذة عن المؤلف

ولد «كلود كاهن» في باريس عام 1909. تخرج في دار المعلمين العليا الكائنة في شارع «أولم»، ودرس تاريخ الشرق الأوسط ولغاته في المعهد الوطني للغات الشرقية. حصل على شهادة التبريز في التاريخ عام 1932، وعلى دكتوراه في الآداب عام 1940. أستاذ في جامعة ستراسبورغ بين عامي 1940 و1959، ثم في جامعة السوربون، وأستاذ في جامعتي باريس الأولى وباريس الثالثة بين عامي 1970 و1979. في العام 1967 دعته جامعة ميتشيغان في آن أربور بوصفه أستاذاً زائراً. من مؤلفاته الأولى نذكر **النظام الإقطاعي في إيطاليا النورماندية** (1940) **سوريا الشمالية في زمن الحروب الصليبية** (1940). بعد الحرب العالمية الثانية، ظل كلود كاهن منصرفاً لدراسة الحروب الصليبية، لكنه تعمق في دراسة تاريخ الإسلام وبخاصة التاريخ الاقتصادي؛ فهو الذي كتب الفصول المخصصة للإسلام في **موسوعة تاريخ الحضارات العام** (1930) وفصولاً عديدة من كتاب **تاريخ الحروب الصليبية** (1955 و1962). وفي العام 1961 أصدر طبعة جديدة ومنقحة من كتاب سوفاجيه (Sauvaget) **مدخل إلى تاريخ الشرق الإسلامي** (الطبعة الإنجليزية عام 1965) ليعيدها في حلة جديدة عام 1982. والبروفسور كاهن هو صاحب كتاب **الحركات**



الشعبية والاستقلال المدني في آسيا الإسلامية في العصور الوسطى (1959)، ومؤلف كتاب **الجمارك والتجارة في موانئ مصر القروسطية في البحر المتوسط** (1965) وكتاب **تركيا ما قبل العثمانية** (1968) وكتاب **الشرق والغرب في زمن الحروب الصليبية** (1983). نذكر أيضاً ثلاثة كتب أخرى هي عبارة عن مجموعات من المقالات: **تركيا البيزنطية والشرق المسيحي** (*Turcobyzantima et Oriens christianus*) (1974)، **مخزوميات/ دراسات في التاريخ الاقتصادي والمالي لمصر القروسطية** (1977)، **الشعوب الإسلامية في التاريخ الوسيط** (1977). ونشير كذلك إلى المقالات المختلفة التي كتبها في **الموسوعة الإسلامية**، وإلى أنه تولى رئاسة تحرير مجلة **التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للشرق** (*Journal of the Social and Economic History of Orient*).

في العام 1973 انتخب كلود كاهن لأكاديمية المخطوطات والنقوش (ونال في العام 1945 جائزة شلومبرغر التي تمنحها الأكاديمية). حاز وسام الشرف برتبة فارس. توفي في باريس عام 1991.



المقدمة

في القرن السابع من حقبتنا التاريخية كان قد مضى أكثر من مئتي عام على انهيار الشطر الغربي من الإمبراطورية الرومانية والثقافة التي تحملها، وذلك بفعل الضربات التي كالها لها الجرمانيون. لكن هذه الإمبراطورية بقيت وثقافتها الهيلينية على قيد الحياة في شطرها الشرقي، على الرغم من الهجمات التي كانت تشنها عليها قبائل البدو الصفر والشعوب السلافية في أوروبا، وعلى الرغم من الحرب التي لم تكن تنتهي إلا لتبدأ من جديد، وتخوضها في آسيا ضد الساسانيين الذين ورثوا عن إيران الإمبراطوريات القديمة من بحر آرال (Aral) إلى العراق. كان الفرس قد بسطوا سلطتهم حتى على شواطئ المتوسط في سوريا ومصر. ولئن كان روم الشرق الذين نسميهم البيزنطيين قد صدوا الفرس في نهاية المطاف، فذلك لأن كلتا الدولتين قد أعيتهما الجهود التي تبذلانها من دون طائل. في تلك الآونة ظهر الإسلام.

لظهور الإسلام وانتشاره مظهر المعجزة. فبوثبة دين جديد توحد شعبٌ كان إلى ذلك الحين مجهولاً تقريباً، واستطاع في غضون بضع سنين أن يحتل الإمبراطورية الساسانية برمتها، وجملة



المناطق الآسيوية والأفريقية ـ باستثناء الجزء الغربي من آسيا الصغرى ـ التي كانت تحت سيطرة الإمبراطورية البيزنطية، ليضم إليها في ما بعد القسم الأكبر من إسبانيا وصقلية، كما ضم ـ ولو لفترات قصيرة ـ مناطق أخرى من أوروبا، ودق أبواب الهند والصين وأثيوبيا والسودان الغربي وبلاد الغول والقسطنطينية. انهارت أمامه الدول القديمة، ومن سيحون إلى السنغال بدأت الأديان التي كانت سائدة تتلاشى أمام الدين الجديد الذي يدين به اليوم أكثر من ثلاثمئة مليون(*) مسلم. وتعد الحضارة الجديدة التي انبثقت عن هذه الفتوحات من أكثر الحضارات تألقاً، وقد غدت في ما بعد، ولاعتبارات عديدة، مرشدةً للغرب، بعدما استوعبت هي ذاتها، وأحيت قسطاً كبيراً من التراث القديم. منذ ثلاثة عشر قرناً والتاريخ الإسلامي يمتزج بتاريخنا، سواء في الحرب أو في السلم. وقد نشأت حضاراتنا على الخلفية الأساسية نفسها. ولئن كان ما أنجزنا قد ذهب بعيداً في اتجاه مختلف جذرياً، فإن المقارنة لابدّ أن تساعد على فهم بعضنا بعضاً. لهذه الأسباب جميعاً، لابدّ أن يحتل تاريخ العالم الإسلامي مكانةً جلى في ثقافتنا، ولتلك الأسباب، ليس لأنه لا يليق بإنسان القرن العشرين أن يبقى غريباً عن أي أسرة في الجماعة الإنسانية وحسب، كما هي الحال بالنسبة إلى الصين والهند مثلاً. لابدّ أن نطرح جانباً ذلك التصور للحضارة المقرون بشعوب أو بأماكن ذات امتياز. علينا أن نعلم أن قبل القديس توما المولود في إيطاليا، كان هناك ابن سينا المولود في آسيا الوسطى، وأن مساجد دمشق وقرطبة سبقت كنائس فرنسا وألمانيا. لابدّ أن

[إن الهوامش المُشار إليها بـ (*) هي من وضع المترجم، والمُشار إليها بـ (●) هي من وضع المراجِع و(▲) هي للمحرّر. أما الهوامش المرقمة تسلسلياً فهي من أصل الكتاب].

(*) تضاعف هذا العدد عدة مرات منذ صدور هذا الكتاب قبل ثلاثة عقود تقريباً.



نتخلص من الاستخفاف بالشعوب الإسلامية المعاصرة بسبب تراجعها الذي قد يكون عابراً ومؤقتاً أمام أوروبا التي تتقدم ثقافتها وقوتها بخطى هائلة. على أنه لابدّ لنا أيضاً، تجنباً لتطرف معاكس، أن نكف عن النظر إلى التاريخ الإسلامي من خلال وهم أجهله من **ألف ليلة وليلة، وهي قصة غريبة، ومشهد غير مألوفٍ**، وموضوع حنين غامض، لكنها جزء من تاريخ الإنسانية المتنوع بالتأكيد، لكنه رغم ذلك، يبقى تاريخاً واحداً متكاملاً.

على المؤرخ، مع ذلك، أن ينبه القارئ إلى أنه في الوضع الراهن، لا يمكن له أن يقدم صورةً للتاريخ الإسلامي على قدر من الوضوح والاكتمال كما هي عليه صورة التاريخ الأوروبي. لأن هناك نوعين من الأسباب جعلا البحث التاريخي في الشرق متأخراً قرناً من الزمن على ما هو عليه في الغرب: فنحن، من جهة، مع بعض الاستثناءات غير الكافية، لا نمتلك في شأن الشرق الأوسط، ما يعادل هذه الوثائق المحفوظة التي يبنى على أساسها تاريخ العصور الوسطى(*) الأوروبي، ولا يمكن أن تعوض ذلك النقص وفرة النتاج الأدبي. ومن جهة أخرى، هناك إما «مستشرقون» أوروبيون، هم في المقام الأول لغويون قبل أن يكونوا مؤرخين، وكانوا يتأثرون أحياناً بالأوضاع السياسية أو يندفعون بهم فكري «غربي» بأكثر مما يضعون في المقام الأول اعتبار دراسة الشرق من أجل الدراسة بحد ذاتها فوق كل اعتبار، وإما علماء «شرقيون» لم يدركوا إلا اليوم الضرورات التي تمليها الأبحاث والاستقصاءات التاريخية بحسب الفكر الحديث. لابدّ من محاولة سد الفجوة الفاصلة بين

(*) انظر ملاحظة المؤلف حول معنى العصر الوسيط أو العصور الوسطى في الفقرة الأولى من الفصل الأخير: «من المغول إلى العثمانيين».



دفتي تاريخ يجب ألا نفصل فيه أو نميز بين «مستشرقين» و«مستغربين»، إذا جاز لي أن استخدم هذه العبارة. وبانتظار أن يصبح الأمر كذلك، علينا أن نقول للقارئ بكل بساطة: إن صورة الإسلام التي نقدمها له تبقى غير مكتملة، ومؤقتة جداً.



1

العرب قبل الإسلام

لم يكن للعرب في الزمن القديم سوى دور هامشي لم يسترع انتباه المؤرخ ولم يستأثر باهتمامه؛ لكن المؤرخين عندما اجتذب العرب اهتمامهم بقوة في القرن السابع، انتبهوا إلى أن هؤلاء العرب لم يكونوا، على الرغم من ذلك، مجهولين إلى ذلك الحد ولا وافدين جدداً على التاريخ. فقد كانوا، منذ ما ينيف على ألف وخمسمئة سنة، يعيشون في شبه الجزيرة العربية هذه، التي كان اسمها متصلاً بهم. وليس ثمة من شك في أن شبه الجزيرة هذه كانت قديماً ذات طبيعة أكثر إشراقاً مما هي عليه اليوم؛ فقد كانت في جملتها تقريباً أكثر صحاري العالم روعةً. ولعل الواحات كانت في مستهل عصرنا التاريخي الراهن أكثر عدداً وأقل جفافاً. وعلى الجملة، كانت شبه الجزيرة العربية المكان الذي اصطفاه البدو بقوافل جمالهم ذات المسافات الطويلة، وهم يشبهون إلى حد بعيد البدو المعاصرين المتحدرين منهم. على أنه لابدّ أن نميز القسم الأكبر من شبه الجزيرة العربية التي لم تعرف التعدد إلا في المناطق الواقعة بين الصحاري الرملية والهضاب الصخرية الوعرة، عن بعض المناطق الأخرى التي كانت تتصل بسوريا والعراق في الشمال، وبعمان في



الشرق، وبخاصة باليمن في الجنوب الغربي، حيث المرتفعات العليا والرياح الموسمية الحافظة للرطوبة تتيح نمو نباتات ومنتجات زراعية لا تعرفها أنحاء الجزيرة العربية الأخرى، باستثناء واحاتها. ثمة أسلوبان للري كانا يحفظان هذه الزراعة، أكثرهما شهرة سد مأرب في شمال اليمن.

يمكن أن نميز إذاً داخل المجتمع العربي، في القرون الأولى من حقبتنا التاريخية، بين عناصر عديدة. في التطورات التاريخية التي سنعرض لها، لم يضطلع البدو بالدور الأساسي، مع أنهم يشكلون القسم الأكبر من السكان. كان هناك سكان مزارعون في المناطق ذات المناخ الملائم، وكان هناك عدد قليل من المدن التي تعيش على الزراعة أو التجارة. والمعرفة الشاملة بهذا المجتمع ضرورية لمؤرخ الإسلام، لا لأن الإسلام ظهر في شبه الجزيرة العربية فقط، بل لأن المعرفة بمجتمع ما قبل الإسلام تقود إلى معرفة المجتمع الإسلامي، بأكثر مما يصح ذلك في دراسة حضارات أخرى. لم يكف المسلمون عن اعتبار عصر «الجاهلية» عصر العروبة الذهبي، الذي تجلت فيه وتألقت قيم العرق العربي، بتناقض واضح يظهر في الوقت نفسه، عبر نزعةٍ عاطفية عرقية وعبر ضرورة المعرفة باللغة والتقاليد العربية القديمة من أجل فهم النصوص المقدسة(*). علاوةً على ذلك، لا يمكن لنا أن نفهم ما فعله محمد، سواء لجهة إبقائه على بعض العادات، أم لجهة تحريم بعضها الآخر، من دون معرفة بالمجتمع الذي كانت تسوده تلك العادات.

(*) النصوص الكتب، والنصوص المقدسة في الإسلام تختلف دلالتها عنها في المسيحية واليهودية؛ فبينما تشمل النصوص المقدسة فيهما أكثر من الكتابين **التوراة** **(العهد القديم)** **والإنجيل** **(العهد الجديد)**، تقتصر في الإسلام على **القرآن** وحده.



تتغير معرفتنا بالجزيرة العربية وتتجدد، بمقدار ما تنفتح المنطقة أمام البحث والتنقيب، عبر اكتشاف عدد هائل من النقوش التي لا يعني متوسط قيمتها شيئاً كبيراً، ما عدا في جنوب الجزيرة العربية؛ لكنها في مجموعها تكتسب معنى كبيراً بالنظر إلى شح المعلومات المستقاة من المصادر الكلاسيكية وهي في معظمها توجد خارج شبه الجزيرة العربية. ونميز في تلك النقوش بين ما هو في جنوب الجزيرة، ووسطها (النقوش الثمودية)، وشمالها (النقوش الصفائية)(*)، ثم نقوش متفرقة سورية ـ عراقية (نبطية) مكتوبة بأبجدية تتصل بالآرامية ثم غدت في ما بعد الأبجدية العربية المعروفة، وكلتاهما عرفتهما الأبجدية العربية الجنوبية، وإنما بلهجات شمال الجزيرة. لقد سعى مختلف الكتاب العرب، في ظل الإسلام، إلى اكتشاف تقاليد أجدادهم؛ وغالباً ما تساعدهم على ذلك معطيات علم الأعراق المعاصر. استناداً إلى هذه الأسس، يمكن لنا أن نكون فكرة عن مجتمع الجزيرة العربية عشية ظهور الإسلام.

البدو هم العنصر الأهم في الجزيرة العربية. وهم ينتظمون في قبائل لا يقبلون فيها بديلاً عن سلطة معنوية يمارسها شيخ القبيلة المختار، وإلى جانبه وجهاء القبيلة وأعيانها. وكان لا يحد من اندفاعهم إلى «الحرية» سوى تضامنهم القبلي الذي يدخلهم في حروب صغيرة شبه دائمة، مجموعة قبائل ضد مجموعة أخرى، تدفعهم إلى ذلك حاجاتهم إلى الأخذ بالثأر، أو الغزو بحثاً عن الكلأ. على أنهم كانوا غير قادرين على تكوين أي اتحاد أو تحالف قبلي واسع وثابت. كانت ديانتهم هزيلة جداً تتصل على نحو مبهم

(*) وهي نقوش بالعربية تعود إلى الفترة الممتدة بين القرن الأول قبل الميلاد، والقرن الرابع الميلادي، على صخور في منطقة صفاء (أو صفا) الواقعة في الصحراء بين بلاد الشام والجزيرة العربية والأردن.



بالمعتقدات السامية القديمة: وأهم هذه المعتقدات الخوف من نقمة الشياطين على اختلاف أنواعها. وكانت العبادة، البدائية، تقوم على زيارة بعض الحجارة المقدسة، وهي بمثابة حج قد يواكبه إقامة أسواق ومعارض، كما كان يحدث حول الكعبة في مكة. ويمكن تقسيم القبائل، بشكلٍ عام، إلى قبائل الجنوب (اليمنية) وقبائل الشمال (النزارية، والقيسية). وكانت الهجرات قد دفعت عدداً كبيراً من القبائل اليمنية نحو الشمال، نحو قبائل أبناء عمومتهم الذين كانوا أكثر توغلاً إلى الشمال. بيد أن هذه الانقسامات لم تكن تحول دون ذلك الشعور المبهم بوحدة عربية كانت تجسدها لغةٌ شعرية مشتركة وناجزة. وكان الشعراء، منهم امرؤ القيس ربما الأكثر شهرةً، لسان حالهم، يتغنون بمآثر رجال الصحراء و«أمجاد العرب» أكثر مما كانوا ينظمون قصائد الحب، وكانوا ينحتون بأسلوب موجز مقتضب خلاصة حكمهم وأخلاقياتهم. ومع صعوبة الجزم بصحة مؤلفاتهم ونتاجهم التي استعادها كتاب مسلمون، لا يمكن تجاهل أهمية ذلك النتاج.

على أن أطراف الجزيرة العربية عرفت أشكالاً من المجتمعات أكثر تطوراً. ففي اليمن، وقبل قرون من حقبتنا التاريخية، ازدهرت تلك المملكة التي يحدثنا التراث في شأنها عن ملكة سبأ. وفي زمن أكثر قرباً، تأسست في عهد الرومان إمارات كانت من بينها إمارة بترا النبطية (البتراء) شرق البحر الميت، وإمارة الملكة زنوبيا التي لم تدم طويلاً، وإنما كانت أكثر تألقاً وشهرة، وفي تدمر، غربي الفرات (في القرن الثالث). وفي العهد البيزنطي، قامت إمارتان للعرب المسيحيين، الغساسنة والمناذرة، تطورتا ولكن على نحو متقطع، الأولى في سوريا الداخلية بجوار بيزنطة، والثانية إلى الغرب من حوض الفرات، بجوار طيسفون (Ctésiphon) (عاصمة الساسانيين،



على نهر دجلة، والتي صارت تعرف في ما بعد باسم المدائن).
وثمة ظاهرة ذات دلالة، هي أن قبيلة كندة كانت قد أفلحت داخل الجزيرة العربية بالذات، في القرن الخامس، في أن تجمع في حماها عدداً من القبائل في اتحاد حقيقي كان أول معلم على طريق التطور. من جهة أخرى، كانت توجد في بعض المدن أشكال أولية من «جمهوريات» أرستقراطية لكبار التجار وقادة القوافل، ولاسيما في مكة حيث كانوا جميعاً من قبيلة قريش. ذلك أن نطاق التجارة توسع ليشمل شبه الجزيرة بأكملها، إما عبر البحر الأحمر، وإما عبر القوافل القارية، وبخاصة من اليمن إلى سوريا عبر الحجاز، تفادياً لمخاطر الملاحة في البحر الأحمر. وكان الساسانيون والبيزنطيون يبذلون أقصى ما في وسعهم لينتزع كل منهما من يد الآخر السيطرة على طرق التجارة البحرية والبرية حول شبه الجزيرة؛ ففي مقابل طرق الساسانيين التي كانت تنطلق من الخليج الفارسي(▲)، هناك الطرق التي كان البيزنطيون يسعون بمساعدة الأثيوبيين، إلى تثبيتها في المحيط الهندي، عبر البحر الأحمر واليمن. وامتد النزاع بينهما إلى الجزيرة. فبعدما وضع الأثيوبيون يدهم على اليمن، استعادها منهم الفرس في النصف الثاني من القرن السادس. ولعل تلك الحروب كانت السبب في خراب منشآت الري، وسبب الهجرات التي نشأت عن ذلك، وسبب التحولات التي أصابت حوالي العام 600 جميع القبائل. وقد وصلت التأثيرات الخارجية إلى الجزيرة العربية إما بوساطة عرب الأطراف وإما من خلال إقامة مستوطنات مسيحية ويهودية، مثلاً أنشئت مستوطنة مسيحية في نجران، ومستوطنة يهودية في يثرب، المدينة لاحقاً. وهكذا لم يعد العرب في منأى عن الحضارات الكبرى، بل أضحوا على احتكاك بها. بالتأكيد،

(▲) هذه التسمية استخدمها المؤلف ولا تتبناها المنظمة العربية للترجمة.



لم يكن الأجانب الذين يحتكون بهم رجال دين، بل كانوا ينتمون إلى جميع الأديان الشعبية في الشرق: لم تكن عنصراً أقل جدةً بالقياس إلى الوثنية العربية القديمة. والحال أن هذه الديانة الوثنية كانت تتطور، شأنها في ذلك شأن الديانات الأخرى جميعاً، وكان القلق الاجتماعي قادراً على الانتشار والتحول إلى عدوى تجاه الأفكار الجديدة: فالأحناف موجودون قبل محمد، وكانوا مهتمين بديانة أعلى شأناً وبتصور للألوهية أكثر رفعةً ورقياً. ذاك هو المناخ الذي ولد فيه محمد.



2

محمد

لعل محمداً، من بين مؤسسي الأديان كافة، هو الشخصية التي يتوفر حولها أكبر قدر من المعلومات التاريخية. لكن علينا أن نتمكن من الحديث عنه مع كل ما نرغب من التفاصيل والمعلومات الدقيقة. فقد عرفنا محمداً من خلال مصدرين من المعلومات سنعود للكلام عليهما لاحقاً، أما على الفور فلابدّ من أن نقول كلمةً في شأنهما إيضاحاً لطبيعة المعلومات التي يوفرانها لنا. المصدر الأول هو **القرآن** الذي يعتبره المسلمون رسالةً من الله مقروءةً (وهذا هو معنى كلمة **قرآن**) قرأها النبي، غير أنها لم تكتب وتدون على نحو ما نراها ونعرفها اليوم إلا بعد وفاته، مع ما نجم عن هذا التدوين من أخطاء وثغرات وترتيب، ترتيب السور على أي حال، لا بل إن ترتيب الآيات في بعض الأحيان، لا يمكن أن يكون هو الترتيب الذي نزلت به. ويسعى العلم الحديث إلى إعادة رسم نظام ممكن، مستعيناً من أجل ذلك بما قاله وكتبه كبار العلماء المسلمين أنفسهم. ومهما يكن من أمر، فإن **القرآن** يحتوي على تعاليم محمد وإرشاداته، لكنه يكاد لا يتضمن شيئاً يمكن لنا أن نستقي منه سيرة النبي. والمصدر الثاني هو الحديث النبوي، أي الكلام أو الأفعال التي صدرت عن النبي



ونقلها صحابته. بطبيعة الحال، بعض الأحاديث يكمل أو يفسر تعاليم **القرآن**، وبعضها الآخر الذي تستند إليه **السيرة النبوية** لابن إسحق ينقل الأحداث البارزة في حياة النبي. غير أن كثيراً من الأحاديث، ولاسيما ما هو من الفئة الأولى منها، كان قد تم تلفيقه ـ وفقهاء المسلمين يعلمون ذلك منذ زمن بعيد ـ في خضم الصراعات السياسية الدينية خلال القرنين الأولين للإسلام، لكي يستخدم كل طرف من الأطراف المتصارعة هذه الأحاديث حجة وسلاحاً في وجه الطرف الآخر. وعلى أي حال، فإن التجزئة القصوى حتى للأحاديث التي يمكن أن تكون تاريخية، تجعل من المستحيل تقريباً إعادة تركيبها في وحدة مجموعة متماسكة. لذا، علينا أن نفترض بأن محمداً إذا كان شخصية تاريخية، فإن ما نعرفه عنه يختلط اختلاطاً عميقاً بملامح ليست تاريخية إلا بمقدار هزيل. ومن زاوية معينة، لا تقل معرفة تلك الملامح التقليدية أهميةً عن البحث عن صورة محمد التاريخية، إذ إن المسلم المؤمن كان ولايزال يراها حقيقية أيضاً؛ ولئن كانت الكيفية التي أدرك بها المسلم صورة نبيه، تصرفنا أحياناً عن طريق المعرفة الصحيحة، فإنه يمكن لها أحياناً أخرى أن ترشدنا إلى معرفة أكثر صحةً لما كان ولما كان يعنيه. ثمة إذاً ما يجعلنا محقين في وضع سيرة موجزة لمحمد ـ شريطة أن ننبه القارئ إلى ذلك بأمانة وصدق ـ ناتجة عن حركة تنقل مستمرة بين الحقيقة التاريخية والنظرة التي تكونت في ما بعد لدى المسلم المؤمن.

كان محمد الذي ولد في مكة حوالي العام 570 من قبيلة قريش، لكنه من أحد فروعها الذي كان آخذاً بالأفول. وفي سن مبكرة فقد محمدٌ أباه ثم أمه ثم جديه، فتربى في كنف عمه أبي طالب إلى جانب ابن هذا العم، علي. ومالبث أن عمل في قيادة القوافل التجارية المتوجهة إلى سوريا. وكان يتولى قيادة قوافل تعود إلى أرملة ثرية هي السيدة خديجة التي مالبث أن تزوجها، مع أنها



كانت أكبر منه سناً. وظل يكن لها حباً عميقاً، فلم يتزوج في حياتها من أي امرأة أخرى. وقد أنجبت له سبعة أطفال لم تكتب الحياة إلا لواحدة منهم، كانت لها ذرية في ما بعد، وهي فاطمة.

تلقى محمد الوحي أول مرة وهو في سن الأربعين تقريباً. وعندما أخذته في أول الأمر سورةٌ من القلق والخشية من أن يكون قد تعرض لغواية الشيطان، أخذ بعد ذلك يدرك شيئاً فشيئاً صحة الوحي وحقيقة الرسالة التي عليه، بمشيئة الله، أن يبلغها إلى الناس. حوالي العام 613 بدأ يعظ الناس بعبارات مقتضبة متوترة ملتهبة مفعمة بفكرة الغضب الإلهي واقتراب يوم القيامة. ووجد أتباعاً له يشتعلون حماسةً في بعض أقاربه (كان من بينهم خديجة وعلي) وبعض المعتوقين، من أصل أجنبي، وبعض الشباب أو الرجال الذين يعيشون ظروفاً اجتماعية عسيرة. لكنه، في الجملة، اصطدم بالقرشيين إما لأنهم سخروا منه وطعنوا في رسالته، وإما لأنهم قاوموه خوفاً من أن يعمد إلى إطاحة مؤسساتهم التجارية والدينية التي تستند سلطتهم إليها. كانت الحياة عسيرة جداً على جماعة محمد الصغيرة التي هاجر بعضها إلى أثيوبيا. في النهاية وحوالي العام 622 رأى محمد أن يأخذ بنصح بعض القبائل اليهودية والعربية في يثرب، من أجل تهدئة الوضع. فكانت إقامته في مدينتهم التي ستعرف في ما بعد باسم المدينة (أي مدينة النبي) بمثابة هجرة جعلها المسلمون في ما بعد بداية عصرهم الجديد. وفي المدينة برز النبي وكأنه زعيم دولة فتي. والسُّوَر التي نزلت عليه في المدينة كانت أكثر طولاً وأكثر تركيزاً على مشكلات الحياة الاجتماعية الدنيوية. من غير المجدي هنا أن نسرد مختلف المراحل التي ينقلها لنا الحديث على نحو متفاوت الوضوح والمصداقية. كانت غاية محمد أن يجعل عيش صحابته في الهجرة (المهاجرون) رضياً متوافقاً مع حلفائه الجدد في يثرب (الأنصار)، من دون أن



يسهو عن رسالته الدينية؛ من هنا سلسلة الاتفاقات التي جرت العادة على تسميتها بتعجل وبلا روية، بـ «دستور المدينة»(*). كما كانت غاية محمد أيضاً صنع الوحدة في الإيمان» فقد كان يرى في رسالته خاتمة الرسالة التي كرم بها الله موسى، وكرم بها من قبله أيضاً إبراهيم الأب المشترك لليهود والعرب. ويقتنع غير المسلمين بسهولة بأن التشابه (على رغم الاختلاف) بين **القرآن والتوراة** ناتج عن المحاورات التي أجراها النبي وصحبه مع يهود المدينة؛ فقد أمل محمد في استمالتهم، لكنه عندما لاحظ أن جهوده تذهب أدراج الرياح أخذ يحاربهم بمزيج من الدبلوماسية والقوة أفضى، بالقتل أو بالطرد، إلى تأسيس جماعة مدينية متجانسة.

كانت غاية محمد كذلك أن يسد حاجات هذه الجماعة المادية وأن يجعلها متماسكة معنوياً ومتضامنة في المعارك وأن تثبت في وجه القرشيين الذين أقض مضجعهم تأسيس نواة معادية لهم في المدينة، وتأمل في إدراجهم في الدولة الجديدة. إن مشاهد الصراع التي يحلو للأحاديث أن ترويها بالتفصيل، تستأنف بمعنى ما العادة القديمة، عادة الغزو بين القبائل، لكنها تدشن أيضاً ما سيعرف باسم الجهاد أو الحرب المقدسة. لم يكن محمد يتوانى عن خرق الهدنة المقدسة(**) في ديانة المكيين القديمة، مادام يرى أنه يحارب الكفار. ومع

(*) وهي في الواقع «صحيفة المدينة» عرفت اختصاراً باسم «الصحيفة» كما يقول ابن هشام نقلاً عن ابن إسحق، وكانت شرعةً (أو «دستوراً»، ولم تكن كلمة «دستور» الفارسية الأصل قد دخلت العربية بعد) لحقوق الناس وواجباتهم في ظل حكومة إسلامية، فعندما هاجر النبي إلى المدينة اتخذ إجراءات أمنية واجتماعية وسياسية، كان من بينها إبرام معاهدة مع يهود المدينة (بنو قينقاع وبنو قريظة وبنو النضير) تبدأ بالعبارة الآتية: «هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن اتبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. إنهم أمة واحدة من دون الناس».

(**) الأشهر الحرم.



الوقت، ومن دون أن تلحق بالقرشيين هزيمة ساحقة، أدرك هؤلاء أن قوة جديدة قد ولدت وأنه لابدّ من التفاوض معها إن كانوا يريدون لتجارتهم ألا تصاب بخراب شامل. فأتاحت الهدنة التي نجمت عن ذلك، لمحمد أن يجمع حوله عدداً متزايداً من القبائل الحليفة وأن يضم إليه بعض الواحات، كواحة خيبر مثلاً في الشمال وواحة نجران في الجنوب. وستصبح معاهدات الخضوع التي فرضها على يهود خيبر ونصارى نجران بمثابة نماذج تحتذى لعقد معاهدات لاحقة مع غير المسلمين في أثناء حروب الفتح الكبرى، بينما كانت المعاهدات مع القبائل ترسم ملامح تنظيم مجتمع المسلمين ودولتهم. وفي العام 630 تمكن محمد من العودة إلى مكة، فألغى الديانة القديمة وخضعت له قريش من دون أن يمارس أي عمل انتقامي ضد القرشيين. وتوالت عمليات الدخول في الإسلام من جميع أنحاء الجزيرة ولو دخولاً شكلياً، ولاسيما بعد وفاة محمد في العام 632.

يصعب علينا اليوم أن نقدر حق قدره رجلاً كان من جهة أولى مؤسس دين عظيم جديد، وشديد الارتباط بعصره، من جهة ثانية. في نظر المسلم العادي، محمد رسول الله، نبي مختار ليبلغ الرسالة إلى الناس. وعلى الرغم من التجميل الذي حفلت به الأحاديث النبوية المتأخرة، فإن محمداً ليس إلا بشراً، وهو مثال الإنسان ولا ريب، وإنما ليست له أي صفة إلهية. والمؤرخ الذي لا يمكن له أن يتبنى الاتهامات الناشئة عن المجادلات القديمة بين الطوائف، ولا أن يأخذ بالتأويل الصبياني السخيف الذي يفسر الهم الديني بداء الصرع، يرى أن محمداً هو من الشخصيات العظيمة المتفوقة، فقد استطاع بصدق وبشجاعة لا مثيل لهما، أن يرفع، في آنٍ معاً، مستوى الحياة الأخلاقية والمستوى الفكري للناس الذين عاش بينهم، وأن يجعل رسالته متلائمة مع طبائع هؤلاء الناس ومع تقاليدهم، وبتفهم وحس تنظيمي عميق من شأنهما أن يضمنا لها السلامة والفوز. إن ما ندرك



وجوده لدى محمد من رفعة في التفكير ومن قوة في التغلب على العقبات البشرية وعلى العوائق الذاتية، لا يمكن إلا أن يترك تأثيراً بالغاً في النفوس وينتزع منها الإكبار والإجلال. يمكن لبعض جوانب حياته، بطبيعة الحال، ألا يستسيغها التفكير الحديث من الوهلة الأولى. لقد شددت المجادلات على شهوات محمد الدنيوية وعلى عشقه للنساء وعلى النساء التسع اللواتي تزوجهن بعد وفاة خديجة، لكن علاوةً على العقلية العربية التي لا ترى أي ضير في استخدام الطبيعة البشرية على نحو ما شاء لها الله أن تستخدم، فمن الثابت أيضاً أن معظم تلك الزيجات كان ذا طابع سياسي واكب التحالف مع هذه الشخصية البارزة أو تلك، أو مع هذه القبيلة أو تلك.

يصعب تلخيص مأثرة محمد ورسالته بإيجاز وعلى نحو ما أنجزهما تدريجاً على مدى عشرين عاماً من النبوة. وليس في **القرآن** الذي يتضمن ما أوحي به إليه منهجية، كما إن المفسرين الأقدمين والمحدثين لم يتفقوا دوماً على معاني كثير من العبارات والآيات الواردة فيه. إن الرسالة السماوية التي نطق بها النبي محمد، رسول الله، هي تماماً الرسالة ذاتها التي حملها الرسل الأنبياء قبله، من آدم إلى المسيح الذي هو واحد منهم. فالإسلام، بهذا المعنى، يندرج ضمن أسرة واحدة مع الديانتين التوحيديتين الكبريين اللتين سبقتاه؛ أما الخلافات القائمة بين **القرآن والتوراة**، فيمكن أن تعزى إلى تحريف في النصوص المقدسة التي كتبها مسيحيون ويهود. على أن محمداً هو خاتم الأنبياء، ولن يكون بعده نبي ما لم تقم القيامة، فالرسالة قد بلغت.

كان اسم الله معروفاً قبل الإسلام، ويدل على أسمى ربوبية في مكة ويعني الرب، ومع الإسلام بات اسم الرب نفسه، الواحد والعادل والقادر، خالق الكون والإنسان الذي يجري تاريخه وفقاً



لترسيمة لا تختلف كثيراً عن تلك التي تصورها **التوراة**. تنوء حياة الإنسان تحت وطأة الحساب والثواب والعقاب، من دون أن نتمكن ذهنياً وعلى نحو عقلاني من جمع ما قيل، تبعاً لمقتضيات العمل، حول العدالة الإلهية والقضاء والقدر بوصفهما نتيجة حتمية للقدرة الإلهية. **يهدي الله إلى البشر شريعةً تعين لهم الفروض التي عليهم أن** يؤدوها تجاه الله، والفروض التي عليهم أن يؤدوها تجاه بعضهم بعضاً. وهي فروض دينية واجتماعية في آن، هذا إذا كان التمييز بين الاجتماعي والديني مألوفاً في الإسلام. واجب المسلم الأساسي تجاه الله هو الإيمان به والخضوع أو الاستسلام لمشيئته والتسليم بها، وهذا هو معنى كلمة إسلام، ومن يسلم بمشيئة الله فهو مسلم. يفرض الله على الناس أعمالاً محددة لا قيمة للقيام بها إن لم يكن مبنياً على نية صادقة بتنفيذها. هذه الأعمال حددت بعد عودة النبي إلى مكة، بخمسة هي: الصلاة، وصلاة الجماعة ما أمكن، أو على الأصح ـ لأن كلمة prière التي تعني صلاة الفرنسية لا تظهر معنى كلمة صلاة العربية بالوضوح الكافي ـ الجهر بالخضوع لله والاستسلام لمشيئته، من دون أن يرافق ذلك أي احتفائية دينية أو تقديم أي قربان ديني؛ الصدقة أو الزكاة، وهي في الأصل عمل تضامني بين المسلمين، وهي في الوقت نفسه أشبه بعملية تطهير للثروة؛ الحج إلى مكة، وهو صيغة إسلامية للحج الوثني القديم؛ صيام شهر رمضان، وهو مأخوذ عن اليهودية؛ والجهاد في سبيل الله، وهو فرض لا يلزم به إلا القادرون عليه، والذين يستشهدون في الجهاد فثوابهم الجنة (المعنى نفسه في اليونانية: شهود (témoins)).

في ما يخص الشريعة الاجتماعية، رأى بعض المؤرخين المعاصرين في محمد مفكراً اشتراكياً حتى من قبل ظهور الفكر



الاشتراكي. وذاك لعمري خطأ منهجي. فمحمد، شأنه شأن مؤسسي الأديان كافة، لم تكن له عقيدة اشتراكية، بل كانت لديه صرامة أخلاقية، فكان من الطبيعي أن تحمله هذه الخلقية الرفيعة على مكافحة بعض الظاهرات الاجتماعية التي كان يراها عيوباً في مجتمعه، ولذا كان قادراً على أن يجتذب إليه أولئك الذين كانوا يعيشون أوضاعاً بائسة خاصة. إن الحس الرفيع الذي كان يحمله محمد في أعماقه هو حس الجماعة مع كل ما يقتضيه من تضامن متبادل بين أفرادها. وفي نظر المسلم بعامة، كما في نظر المسلم اليوم، أن الخطيئة الكبرى هي شق صف الجماعة وضرب وحدتها. من خلال هذه المفاهيم والتعاليم تعامل محمد مع مجتمعه في الحالة التي كان عليها هذا المجتمع، ومن دون أن يلجأ إلى أي عمل ثوري سواء لناحية العائلة أو لناحية المرأة والعبودية أو لناحية الأوضاع الاقتصادية. وإنما عمل بما من شأنه أن يخفف من شدة وطأة تلك الأوضاع، ويفرض ما هو خليقٌ بأن يضمن العدالة.

يتضح من الفقرة الأخيرة كما يتضح من سيرة حياة النبي أن محمداً ـ خلافاً لما كان عليه عيسى المسيح وغيره من مؤسسي الأديان ـ كان مؤسس ديانة وباني دولة في وقتٍ واحد. لكن أجهزة هذه الدولة كانت بطبيعة الحال لا تزال في حالتها الأولية. ومواردها المالية التي كانت تقتصر على الزكاة التي يتصدق بها المسلمون طوعاً وبمحض إرادتهم، لم تكن أكثر من مجرد صندوق عائلي. غير أن المسألة الأساسية في ذلك كله، هي أن رجلاً واحداً استطاع وللمرة الأولى في تاريخ الجزيرة العربية، أن يفرض كلمته على جميع أبناء الجزيرة العربية. وهي أيضاً، خلافاً للتاريخ المسيحي، حيث جاء المسيح في زمن الإمبراطورية الرومانية يبشر بدين يعطي لقيصر ما لقيصر، أن محمداً ظهر في مجتمع لا يعرف الدولة، فكان أن أسس



ديناً ودولة لا فصل بينهما. وعلى مدى التاريخ الإسلامي، نلحظ نتائج هذا التناقض بين تصور السلطتين الدينية والدنيوية وتصور الشريعة الواحدة لكليهما. وهي أيضاً وأخيراً أن القبيلة إذا كان لها أن تستمر وتبقى، فستكون خارج مبدأ الدولة الجديدة المتمثلة بالجماعة الدينية، وفوق هذا المبدأ.

في النهاية، كانت الخطوط الأساسية قد ارتسمت من خلال سلوك المسلمين أيضاً مع غير المسلمين: فقد كان على العرب الذين من أجلهم نزلت الرسالة أولاً، إما الدخول في الإسلام وإما الموت قتلاً، أما اليهود والنصارى، وهم من أصحاب الكتاب (أي نص مقدس مكتوب) فقد كان البديل عن اعتناق الإسلام الخضوع لا أكثر ولا أقل، والذي من علاماته دفع الجزية.





مكتبة
الفكر الجديد

3

تأسيس الإمبراطورية العربية الإسلامية

ثورات وفتوحات

لم يحتج الأمر إلا إلى وقت قصير بعد وفاة النبي لينهار كل ما بناه. فالنبي لم يتحسب أبداً لما بعد وفاته ولم يخطط لخلافته من بعده. ومن دون كبير عناء، على ما يبدو، اتفق صحابة النبي على أن يكون أبو بكر الصديق هو الخليفة عام 632، واتفقوا بعد وفاة أبي بكر عام 634 على أن يكون عمر بن الخطاب خليفة، أي إنهم اتفقوا على رجلين معروفين بكونهما من الرجال المقربين من النبي والمنخرطين في مشروعه منذ زمن طويل، وهما في الوقت نفسه والدا زوجتين من زوجات النبي (فأبو بكر هو والد عائشة التي تزوجها محمد وكانت لا تزال فتاة صغيرة) على أن عامل القرابة هذا لم يكن العامل الحاسم في اختيار الرجلين خليفتين. فكلاهما كان معروفاً بالتقوى والاستقامة والشرف، وبالحنكة السياسية. بيد أن أياً منهما لم تكن لديه سلطة من طبيعة السلطة التي كانت لدى محمد؛ فالخليفة هو مجرد نائب عنه، خليفة له، وليس نبياً؛ والرسالة لا تستمر فيه، فالشريعة ناجزة، أنزلت وما عليه سوى تطبيقها وحسب، أي إدارة شؤون الأمة بحيث تستطيع تطبيق الشريعة،



ولكن من دون إكراه حتى ولو فسرها بأفضل مما يفعل أي مفسر آخر.

على أن المشكلة الأساسية كانت الحفاظ على ولاء القبائل. فالقبائل التي كان إسلامها حديث العهد، ومازال سطحياً، كانت أميل إلى اعتبار عهد الولاء لمحمد لا يلزمها إلا تجاهه شخصياً، وأن بإمكانها، بعد موته، أن تستعيد حريتها التقليدية السابقة؛ وبالفعل فقد اتبع عددٌ من القبائل أشخاصاً آخرين ادعوا النبوة، إذ كثر أدعياء النبوة في ذلك الوقت. وقد عرف تمردهم على الإسلام آنذاك باسم الردة التي تمكن الخليفة أبو بكر من قمعها خلال أشهر قليلة بفضل حكمته وقراراته الصائبة وبقوة الرجال الذين جعلهم قادة حروب الردة. وقد عادت القبائل المرتدة إلى ولائها التام للإسلام، لاسيما مع الانتصار في حروب الفتح التي دشنها كلا الخليفتين، فقد كانت هذه القبائل في آن معاً منخرطة في تلك الحروب بالمقاتلين الذين تمدها بهم، ومستفيدة منها بالغنائم الجمة التي كانت تجنيها من ورائها على الفور.

كان واجب المسلم في إخضاع الكافر أو إدخاله في الإسلام نتيجة ضمنية لسلوك النبي في آخر أيامه. غير أن فرق المقاتلين التي بعث بها محمد في اتجاه الشمال لم تتجاوز حدود الجزيرة. وكان أبو بكر وعمر يعلمان بالصراع القائم بين إمبراطورية «رومية» وأخرى «فارسية». ولكن لم يكن لدى أي من الخليفتين نية في القضاء على هاتين الإمبراطوريتين؛ بل هدفا إلى اكتشاف مدى الضعف المذهل الذي كان يدب في أوصال تينك الإمبراطوريتين، والانتصارات السريعة الأولى التي أحرزها المسلمون، هو ما حرك طموحهم ثم وسع مدى هذا الطموح خلال سنوات قليلة ليصل إلى حدود العالم المعروف آنذاك. أتينا على ذكر هذا الضعف وقلنا إن الحرب بين الإمبراطوريتين كانت قد أنهكتهما معاً وأوصلتهما إلى حافة الانهيار.



لكن كانت هناك أسباب أخرى ملازمة؛ فهناك مثلاً اتساع الحدود نفسها الذي كان يعرض الإمبراطوريتين لهجمات من مواقع شتى، فكانت تحتاج إلى وقت طويل قبل أن تهرع إلى رد الهجوم. والجديد في الأمر، أن الهجمات التي شنتها الجزيرة جرت على حدود لم تعرف من قبل أي استعداد أو تحسب لتهيئتها عسكرياً؛ حتى إن الرعايا تخلوا عن الولاء لها. كانت الجماعات السامية الآسيوية وعلى الساحل المصري، التي لم تندمج في الإمبراطورية البيزنطية اندماجاً حقيقياً، ولم تأخذ بالثقافة الهيلينية، قد استفاقت منذ القرن الخامس الذي شهد انتشاراً واسعاً للدين المسيحي، على ثقافتها الخاصة ولغاتها «القومية». كانت الضرائب الفادحة المفروضة على تلك الجماعات ونفورها من ملاكي الأراضي الكبار، وجلهم يونانيون أو متأثرون بالثقافة الهلينية، يغذي ميولها الاستقلالية التي كانت ترتدي طابعاً دينياً؛ فالآراميون والأقباط القائلون بالطبيعة الواحدة للمسيح، كانت الكنيسة البيزنطية الرسمية تنكل بهم بسبب عقيدتهم هذه. أما النساطرة فقد كان نصيبهم من التنكيل أكثر بكثير فنزحوا ووجدوا لأنفسهم ملجأ في حمى الساسانيين. حتى إن الساسانيين كانوا يعانون من مشكلات اجتماعية أبرزها الحركة المزدكية في القرن الخامس. وإذا كان الساسانيون قد حموا النساطرة واليهود غير المرغوب فيهم في بيزنطة، وكان يمكن لهم أن يجعلوهم حلفاء لهم، فإن هؤلاء ظلوا مع ذلك أجانب في دولة عنصرها القيادي، العنصر الإيراني، مؤطرٌ بكنيسة قومية هي الكنيسة الزرادشتية أو المزدكية. كانت بنية الدولة هشة، وكانت النزعة الاستقلالية لدى أرستقراطية الأقاليم تشتد وتتزايد. كان سكان الحدود في بلاد ما بين النهرين وفي سوريا يعرفون بالعرب. ولما كان الغساسنة يعتقدون بالطبيعة الواحدة، واللخميون نساطرة، فقد أنشأوا إمارات لهم، ناهيك عن جماعات أخرى من المهاجرين منذ زمن طويل. ولم يكن السكان، بعامة،



ينظرون إليهم بعين الرفض نفسها التي كانوا ينظرون بها إلى أسيادهم الأجانب. بالإضافة إلى ما كان يسود من الاعتقاد بأنه قد تكون هناك رسالات سماوية متتالية تنزل على الشعوب المختلفة. فلم يكن إعلان خبر الرسالة السماوية التي نزلت على العرب يحمل في حد ذاته زلةً أو خزياً. ولم يكن ممكناً التكهن بالأضرار التي يمكن ـ لاحقاً ـ لدين جديد لم يستقر بعد في شكله النهائي أن يلحقها بالأديان المستقرة. ولم يعمد باباوات الكنيسة إلى إبداء عدائهم للإسلام فلم يرفع رجال الدين المسيحيون في وجهه السلاح الذي كانوا يحملونه ضد أصحاب البدع الدينية القديمة.

لم يكن لدى المسلمين العرب أسلحة متطورة ولا خطط عسكرية خارقة؛ كان الجمل وسيلة ممتازة لنقل المقاتلين، لكنه لا يشارك في القتال؛ أما «الحصان العربي» فقد كان ضرباً من الكماليات النادرة(●). كان مصدر قوتهم موقعهم الذي يتوسط مختلف الحدود التي يهاجمونها، واستعدادهم الدائم لفرقهم القتالية المؤلفة من أنصاف البدو المشتعلين حماساً بالإيمان؛ فقد كانت قوتهم تكمن في حرارة الإيمان الديني التي سرعان ما أذكاها وألهبها لدى الذين لم تكن متأججة لديهم في أول الأمر، لا الغنائم الثمينة التي سوف يجنونها من الحرب فحسب، بل كون تلك الغنائم ذاتها دليلاً على العون الآتي من لدن الله. في مواجهة هؤلاء المقاتلين كانت هناك جيوش ثقيلة الحركة، خاملة. وفي حال الجيش البيزنطي، الذي كان معظم جنوده من المرتزقة، كانت معنويات الجنود هابطة بسبب النزاعات الداخلية وكراهية الناس لهم.

(●) تجدر الإشارة هنا إلى أن رأي المؤلف ليس دقيقاً في هذه النقطة؛ لأن الحصان كان يشارك في المعارك الحربية منذ فجر الجاهلية. يشهد على ذلك كم كبير من الشعر الذي يصف تلك المعارك.



في ظل ظروف كهذه، لم تكن سرعة الهجمات العربية الإسلامية وكثافتها، عملاً خارقاً أو حدثاً عابراً، ولو أنها كانت كذلك لما صمدت واستمرت، ولكانت تراجعت وانهارت بعد أجيال قليلة، كما حدث «لإمبراطوريات» أخرى. كانت سوريا أول بلد تركز عليه الهجوم وصولاً إلى كيليكية مروراً بالقدس، بطبيعة الحال. جرت المعارك الأساسية من أجل الاستيلاء على دمشق التي استسلمت أول مرة من دون قتال في العام 635 وخضعت للعرب خضوعاً تاماً بعد ما انتصروا في العام 636 على الجيش البيزنطي العرمرم الذي أرسله الإمبراطور هرقل لقتالهم على ضفاف اليرموك، وهو أحد روافد نهر الأردن (قرب بحيرة طبرية). وفي الشهور اللاحقة أكمل عمرو فتح فلسطين والقدس حيث صلى الخليفة عمر، في حين كان أبو عبيدة يكمل فتح سوريا برمتها، وكان خالد الذي استقدم قوات من المتطوعين إلى تخوم العراق يبدأ حرباً جديدة على هذه الجبهة. وكانت قيصرية فلسطين هي آخر موقع بيزنطي يسقط في يد العرب عام 640.

في تلك السنة كانت قد مضت سنوات عديدة على احتلال بالعراق، وبوشر احتلال إيران. وبعد معارك طاحنة وغير متكافئة انتصر المسلمون على جيش الشاهنشاه أزدشير في القادسية (ربيع 637) وسقطت عاصمته طيسفون (التي أطلق عليها العرب اسم المدائن) في يد الجيش الجرار الذي كان يقوده سعد بن أبي وقاص والذي فاز جنوده بأنفس الغنائم، وفر أزدشير. ومن القواعد التي أنشأوها في العراق انطلقوا لإكمال احتلال إيران فخاضوا معركة نهاوند سنة 642 وانتصروا فيها. لكن اتساع بلاد فارس ووجود حكم ذاتي في مناطق كثيرة منها أعاق تقدم العرب؛ إلا أنهم لم يلقوا أي مقاومة تذكر في أثناء تقدمهم، فبسطوا سيطرتهم على البلاد برمتها، ولقي أزدشير مصرعه في إقليم مرو سنة 651. في تلك الأثناء كان



صعيد بلاد ما بين النهرين قد وقع تحت الاحتلال انطلاقاً من سوريا والعراق، ليبدأ فتح أرمينيا.

من فلسطين كان عمرو بن العاص يعد العدة لفتح مصر، وكان الخليفة عمر يتردد في السماح له بدخول بلاد إذا خسر فيها المسلمون الحرب، فلن يكون بإمكانه إرسال فرق النجدة بالسرعة اللازمة. في العام 639 بدأ الهجوم الذي كان يتوقف في فترات فيضان النيل. وكانت أهم المعارك هي تلك التي وقعت في أثناء حصار قلعة بابل (وهي غير بابل التي في العراق) التي تحمي مجرى النهر في أعلى الدلتا. وانتهى الأمر باستسلام القلعة سنة 641 التي أطلق عليها العرب اسم الفسطاط (التابعة اليوم لمدينة القاهرة). فباتت الطريق ممهدة لبلوغ العاصمة المصرية آنذاك، الإسكندرية التي كان يحكمها سيريوس (Cyrus) (المعروف في كتب التاريخ العربية باسم المقوقس) وكان راهباً وحاكماً إدارياً في الوقت نفسه. وكانت المدينة تعاني من خلافات سياسية دينية كثيرة، وكانت عامة الناس لا تطيق البيزنطيين، فاستسلمت الإسكندرية بعد موت هرقل (642) ولم تفلح المحاولات البيزنطية لاستعادتها، وكان الزحف العربي الإسلامي قد تواصل في اتجاه صعيد مصر من ناحية، وفي اتجاه برقة[*] وسيرينا[**] من ناحية أخرى.

تنظيم البلاد المحتلة

في هذه الفتوحات، ثمة ما هو أكثر أهمية من وصف المعارك

(*) برقة الحالية في ليبيا، وكانت تعرف باسم بنتابولس (Pentapole) أو بنتابوليس وهي تسمية إغريقية تعني المدن الخمس وكانت تطلق على مناطق مختلفة من العالم حيث تشمل المنطقة الواحدة منها خمس مدن. كان هناك بنتابولس أخرى في فلسطين.

(**) (سيرين) أو Cyrénaïque اسم مدينة يونانية أطلق في العهد الروماني على مقاطعة في أفريقيا الشمالية تشكل اليوم جزءاً من ليبيا.



التي يستحق بعضها أن يرقى إلى مصاف البطولات الأسطورية، والتي لا يمكن أن نتوسع في الكلام عنها كثيراً في كتاب صغير كهذا، وهو أنه لابدّ أن نبين بعض الجوانب التي اتسمت بها تلك الفتوحات والتنظيم الذي رافقها. تميل كتب التراث إلى أن تنسب إلى الخليفة عمر معظم المؤسسات التنظيمية التي سيعرفها العالم الإسلامي. لكن نسبتها إلى عمر مستحيلة في معظم الحالات، وإنما من طبيعة الأمور أن يتكون مع الفتوحات تنظيمٌ لامحالة من نوع جديد، ينتج عنها.

النقطة الأولى التي يجب التشديد عليها هي أن الفتح لم يكن في نظر سكان المناطق المحتلة انقطاعاً في حياتهم، أو اضطراباً لوجودهم المحلي. صحيحٌ أن الأسر الحاكمة قد أطيحت وأزيحت عن مناصبها، لكن ذلك لم يستتبع أي تغيير في المؤسسات التي كانت تسير حياة السكان اليومية. وتميز كتب التراث التي وضعت لاحقاً بين الأقاليم التي أخضعت «بالقوة» وتلك التي تم إخضاعها «بالعهود والمعاهدات»؛ ففي الحالة الثانية، وهي في الواقع، حالة معظم المدن الكبرى والأرياف المحيطة بها، تنص المعاهدات على حقوق السكان وواجباتهم؛ حتى لو أن نصوص اتفاقيات الاستسلام التي وصلت إلينا لا يمكن ضمان أصالتها، فليس من شك في أنها تنقل تصوراً كان لدى الخلافة القديمة لنظام يجب اعتماده وتطبيقه. بيد أن الفرق لم يكن كبيراً بين حالات الاستسلام والحالات الأخرى، وذلك لأن أسياد الوضع الجديد حافظوا في واقع الأمر على كل ما هو معقول ومقبول في النظام السابق؛ ولا شك أنهم فعلوا ذلك لدوافع وغايات سياسية، إلا أنهم فعلوه أيضاً ـ وعلى نحوٍ خاص ـ لعجزهم عن استبدال النظام القائم بآخر، ولعدم قدرتهم على تحويل المؤسسات القائمة واستبدال الموظفين المحليين بآخرين أفضل منهم، وهم الذين لا يتمتعون بأي تكوين إداري. كان هناك



بطبيعة الحال، الجيش المحتل الذي هو فوق الجميع، وله تنظيمه الخاص ويستفيد من عمل السكان والضرائب التي يدفعونها، بعدما حل محل الطبقة الأرستقراطية السابقة؛ إلا أن ذلك كان التغيير الوحيد الذي حدث. لقد بدأ فتحٌ كانت نتائجه المتعاظمة كما سيتضح في ما بعد، من أهم أحداث التاريخ، من دون أن تلحظ نتائجه هذه إلا «قليلاً» وفي بعض الأحيان.

ماذا كان الناس يطلبون؟ وماذا كان يعطى لهم؟ معلوم أن على الجميع في الجزيرة العربية، ومنذ حروب الردة، أن يكونوا مسلمين، مما أدى حتى إلى طرد اليهود والمسيحيين من المدينة (يثرب)، خلافاً لما كان النبي قد فعله خارج المدينة، لكن طبقاً لما فعله هناك. أما في المناطق الأخرى التي تم الاستيلاء عليها، فلم تراود ذهن الفاتحين فكرة دفع الناس إلى اعتناق الإسلام، ولم يطلب منهم إلا الخضوع والاستسلام مقابل توفير الحماية لهم. وهكذا، احتفظت الشعوب المهزومة بحرية العبادة التي لا حد لها سوى الالتزام بعدم القيام بشكل سافر وعلني بما من شأنه أن يصدم مشاعر المسلمين، في المناطق التي يعيش فيها مسلمون. في ما عدا ذلك، يحتفظ غير المسلمين بقوانينهم وشرائعهم الخاصة. يتجسد خضوعهم بدفع الجزية التي تختلف قيمتها باختلاف أحوال الناس وأوضاعهم، لكن دفع الجزية للمستفيد الجديد لا يغير شيئاً في النظام الذي يسير عليه دافع الجزية. وعندما يدفع الناس هذه الجزية التي يعتبرها المسلم اعترافاً بسيادة الأمة الإسلامية، فإنهم يحتفظون بممتلكاتهم التي على العرب أن يبقوا خارج حدودها، فلا يضعون يدهم على أي أملاك إلا في حال عدم وجود أصحاب لها أو على أملاك الدولة التي تنتقل آلياً إلى الدولة الجديدة (هذا على الأقل هو الاتجاه العام، رغم الخلل في تطبيقه في البداية). يضاف إلى ذلك واجب الأمانة التي لا



تكتسب معنى إلا في أوقات الحروب، إذ تتجلى في إيواء المسلمين، وتزويدهم بالمعلومات الصادقة وإخفائها عن أعدائهم، وما إلى ذلك. أما النص على امتناع غير المسلم من ارتداء الزي العربي فيمكن تفهمه في هذا السياق (وفي واقع الأمر أن السكان المحليين لا يرتدون الزي العربي) وسيعتبر لاحقاً أنه كان سابقةً استخدمت في تفسير آخر سنأتي على ذكره في حينه. بقي الموظفون الإداريون المحليون الكبار على رأس أمثالهم من الناس المحليين يديرون شؤونهم وبرقابة أدنى بكثير من تلك التي كانت في ظل الدول السابقة.

ما كان يهم العرب في تلك اللحظة هو تنظيمهم الذاتي وفقاً لمقتضيات الحرب والتوسع التي أدخلت اضطراباً على أوضاعهم المعيشية. فغنائم الحرب حافز يضاف إلى حافز الإيمان ويعززه. ونتيجة الممارسة، اتضح التمييز بين عنصرين: الغنيمة والفيء. الغنيمة هي ما يستولي عليه المقاتل في ساحة القتال؛ مبدئياً، لا يحتفظ كل مقاتل بكل ما يرغب فيه، بل إن القادة يوزعون الغنائم على الجنود بعد أن يقتطعوا منها خمساً يذهب إلى القيادة، بحسب ما جرت عليه العادة في زمن النبي. أما الفيء فيشمل كل ما ينتزع من العدو، ويختلف عن الغنيمة، أي عملياً الأراضي وما فيها من خيرات وثروات. على الرغم من أنه لا يمكن أن نأخذ بحرفية كتب التراث التي وضعت لاحقاً ونقلت المحاورات الخاصة باستعمال الفيء في زمن عمر، فلابدّ من التسليم بأنه كانت هناك عقلية البدوي التي تدفعه إلى اقتسام الغنائم بين المقاتلين الذين غنموها وحدهم فقط؛ وذلك ما كان يعني بالأحرى استحالة قيام تنظيم للشأن العام أو قيام دولة. وكان عمر وصحبه يرون أن الفيء يجب أن يكون ملكاً للمجتمع كله، وحتى لأجيال المجتمع المقبلة، ويعني ذلك جباية



الضرائب كما في الدول السابقة، واستخدامها في نفقات المجتمع كله. في تلك الآونة، كانت أهم النفقات تلك التي تنفق على الجيش، بالإضافة إلى الغنائم. لم يكن هناك تمييز واضح بين المقاتلين وغير المقاتلين؛ فالناس ليسوا جميعاً مقاتلين بالطبع، لكن في الوقت نفسه يفترض أن الناس كلهم يقاتلون. على أن هناك سجلاً لجميع المقاتلين وجميع الذين يتمتعون على هذا النحو أو ذاك بمكانة معينة في الإسلام. فقد راجت كلمة فارسية كانت معروفة لدى العرب، هي كلمة ديوان، التي تعني أولاً كشفاً بأسماء الذين لهم الحق في حصة من المال العام، تحسب على أساس تراتبي يستند إلى الصفة الإسلامية لا إلى الخدمات العسكرية، ويحتل المرتبة العليا فيه آل النبي وصحبه تبعاً لأقدمية دخولهم في الإسلام، انتهاءً بالنساء والأطفال وحتى غير العرب من الذين اعتنقوا الإسلام.

بطبيعة الحال، لم يكن منتظراً من العرب في مرحلة الحرب أن يخالطوا السكان المحليين ويختلطوا بهم؛ فكانوا يقيمون في حامياتهم العسكرية. على أنه لابدّ من التمييز بين حالتين: أحياناً، كما حدث في سوريا، كانوا يقيمون في المدن ويجاورون سكانها، إذ كانت البلاد آهلةً بالسكان ومتقدمة عمرانياً، فلم يكن هناك مجال لخيار آخر، مع أن العرب عادةً يحبذون الإقامة قرب الصحراء على الإقامة في السواحل. وأحياناً أخرى كانوا على الفور يبنون على الضفاف العربية للأنهار الكبيرة معسكرات دائمة، أمصاراً (جمع مصر) تغدو مدناً في ما بعد. وكانوا على الرغم من سرعة تدفق السكان المحليين عليهم، يبقون العنصر الأساسي في هذا الخليط، إلا إذا آثروا عدم الاختلاط وفضلوا العيش بمفردهم وفي ما بينهم فقط. تلك كانت، في زمن عمر، حال البصرة والكوفة في العراق، والفسطاط في القاهرة: قواعد انطلاق للبعثات العسكرية اللاحقة التي



لم تعد الجزيرة صالحةً لتزويدها بالمدد والعون، نظراً إلى طول المسافات التي تزداد بعداً. ومنذ زمن مبكر، تم توزيع إدارة جيش المسلمين في سوريا مالياً وإدارياً على أربعة مراكز إدارية (أو أربعة أجناد، ومفردها جند) تتناسب تقريباً مع المقاطعات البيزنطية. ولا نجد أثراً يدل على مثل هذا التوزيع في العراق أو في مصر، ولا في إيران.

لا شك في أنه كان للعرب، في ما بينهم، مبدأ تنظيمي معين. إذ كان ولاة الأقاليم الذين يسوسون سكانها المحليين، يهتمون في الوقت نفسه بشؤون «الجهاد والصلاة» أي بشؤون الدين. وكان المسلمون يصلون تارةً في كنيسة يجري تقاسمها مؤقتاً مع المسيحيين، وطوراً في بناء متواضع يشيد لهذا الغرض. كان هناك عرفاء (ومفردها عريف) يتولون إدارة الجيش، وآخرون يتولون البت في النزاعات فكانوا النواة الأولى للقضاة في ما بعد، وكان هناك أيضاً قراءٌ يذكرون الناس بكلام الله ورسوله ويتولون بأساليبهم الخاصة شحذ حماسهم الديني. أما الخليفة فيبقى إنساناً بسيطاً، على الرغم من كثرة الغنائم والضرائب، يمكن لأي شخص أن يلتقيه، ويبقى برغم قدومه إلى القدس لزيارتها، مقيماً في المدينة، مدينة النبي. ويبقى ولاة الأقاليم الجديدة وقادتها يتمتعون بحيز واسع من الاستقلال والحركة اليومية، على الرغم من الإشراف العام الجاد.

عثمان وعلي: أصل الانقسامات السياسية الدينية

مهما كان ذلك التنظيم أولياً، ومهما كانت حلول المشكلات تقريبية، فقد نتج عنه تحولات عميقة في المجتمع الإسلامي في زمن النبي، تركت أثراً في نمط العيش ذاته، وأثارت بالنتيجة مشكلات



معقدة. ربما كان مقتل عمر (644) على يد عبد فارسي مشكلة شخصية، لكن المشكلة الحقيقية لم تنفجر إلا في عهد خليفته عثمان. إن أهمية الأحداث التي أثرت في كامل التاريخ الإسلامي في ما بعد، والذكرى الحية على الدوام في وعي المسلم، تحملنا على التوقف عندها وسرد تفاصيلها.

كان وقوع الاختيار على عثمان أمراً طبيعياً، مع أن عثمان لم يكن شخصية عظيمة. أسلم في وقت مبكر، وصاهر النبي، وهو من سلالة أرستقراطية عريقة في قريش التي بقيت بعد انتصار الإسلام وتراجعها إلى الصف الثاني القوة الاقتصادية والاجتماعية المهيمنة في مكة وفي الجزيرة العربية. ولم يدر في خلد النبي يوماً أن يقضي عليها مادامت قد دخلت في الإسلام. ولم يكن اختيار عثمان خليفةً إلا دليلاً على هذا الاندماج المتبادل.

يستحيل القول أن عثمان لم يفعل شيئاً في سبيل الإسلام؛ فهو الذي أمر بأن تجمع وتدون النسخة الرسمية من **القرآن** الذي كان قبل ذلك يتم تناقله أجزاءً وعلى ألسنة الحفظة. لكنه اتهم في ما بعد ـ اتهمه البعض على الأقل ـ بأنه بدل وحذف بعض كلام **القرآن**. لكن ليس ثمة ما يبرر هذه الشكوك. ولئن كان المعاصرون يأسفون لكون ما فعله عثمان لم يتم تنفيذه على نحو ما كان يمكن أن يتم فعله اليوم، فإنه لا يمكن لمن يشاء الحفاظ على وحدة الإسلام، أن ينحي باللائمة على عثمان لأنه أنجز بالتشاور والعمل مع خيرة الصحابة نسخةً من **القرآن** فرضت نفسها على الجميع؛ ومازال النص القرآني الذي جمعه عثمان هو **القرآن** الرسمي للأمة الإسلامية حتى يومنا هذا.

بيد أن عثمان وجد نفسه في خضم مشكلات ربما ما أمكن لآخرين أيضاً ولو كانوا أكثر ذكاءً ودهاءً منه، أن ينجحوا في إيجاد



حلول دائمة لها: فهناك مثلاً تطور السلوك حتى في المدينة نفسها بنتيجة ما حملته الفتوحات من ثروات وغنى، وهناك أيضاً اقتسام موارد الضرائب بين الأقاليم والدولة المركزية (كان عرب الأقاليم المحتلة يطالبون بإنفاقها في أماكن جبايتها، وذلك لما فيه من نفع لهم)، وهناك أخيراً أمر يتصل بما سبق، وهو الرقابة على إدارة القادة والولاة الذين يتمتعون بما يشبه الاستقلال الذاتي في الأقاليم المحتلة.

وجد عثمان نفسه مضطراً إلى عزل بعض الولاة مثل والي مصر الشهير عمرو بن العاص، وكان يرى بطبيعة الحال أنه إذا اختار ولاة للأقاليم البعيدة من بين أقربائه المقربين، فإن وفاءه لهم سيكون ضمانة لوفائهم له. وهذا ما فعله عندما وضع والياً على الشام عاصمة سوريا رجلاً سوف نتحدث عنه، وهو معاوية. لكنه بهذا العمل جر على نفسه تهمة محاباة الأقارب، كما جر عليها تزايد معارضيه الذين يمكن لهم، سواء أكانوا محقين أم مخطئين في تقديرهم، أن يخشوا على مستقبلهم السياسي. وكان من أشد معارضيه عداء له في المدينة عائشة أرملة النبي التي كانت لا تزال امرأة شابة، وعلي صهر النبي وابن عمه. وفي مصر عمرو بن العاص. فنشأ بين هؤلاء جميعاً عن طريق التراسل نوع من التحالف أفضى - من دون أن يمكن تحديد المسؤوليات والنيات والمصادفات - إلى مقتل الخليفة العجوز وهو يؤدي صلاته، وفي ظروف شديدة الغموض (سنة 656).

لكن الطرف المنتصر الذي بايع علياً غداة وقوع المأساة، خليفةً بعد عثمان، لم يحالفه الحظ الذي حالف من بايعوا الخليفتين اللذين سبقاه. كان علي صهر النبي وابن عمه ومن أوائل المسلمين، وكان بالتأكيد من أقرب المقربين إلى محمد، وسوف نرى بالتفصيل أنه الوالد الوحيد لذرية محمد من ابنته فاطمة. ولا نعرف ماذا كان يمكن أن يحصل لو أن محمداً كان له ولد ذكر؛ لكن من الثابت على أي



حال أن العقلية «الملكية» كانت ضعيفة لدى العرب: حتى إن علياً نفسه، على الرغم من تحفظه على اختيار الخلفاء السابقين، لم يبذل جهداً ممانعاً. وكان يرى الناس فيه وقتئذٍ، علاوةً على الرجل الهمام المقدام في شبابه، رجلاً حصيفاً حكيماً، حامي حمى سنة النبي، والرجل المنافح قبل كل شيء عن هذه السنة، وباسم هذه السنة كان ينتقد سلوك عثمان، فيستعدي، من ثم، على نفسه فئة من المستائين. ربما كان لا يرغب في قتل عثمان، لكنه لم يعلن أن لا يد له في مقتله، بل أبقى في حماه بعض المتهمين بقتله، حيث ظن بعضهم أنه متواطئ في قتل عثمان. وبالتأكيد، لم يكن علي رجل دولة عظيماً.

وحيث إن فئة بعينها أعلنت علياً خليفة، على عكس ما حدث للخلفاء السابقين، لم يحظ هذا الإعلان بموافقة الجميع، فكانت تلك أول فتنة تشق صف الأمة، وحدثاً مؤلماً لايزال إلى يومنا هذا يحز في نفوس المسلمين. فمن جهة أولى تمرد في مكة طلحة والزبير وهما من وجهاء قريش، تدعمهما عائشة التي كانت تمقت علياً، فاستطاعا أن يضما البصرة إليهما؛ ومن جهة ثانية تجمع كل الذين يطالبون بالثأر لدم الخليفة القتيل، حول معاوية والي الشام قريبه ونسيبه الذي كان يتمتع بثروات طائلة في بلاد الشام الغنية؛ كما إنه كان رجل دولة وداهية مقتدراً. أمكن لعلي بسهولة أن يضع حداً لحركة التمرد الأولى، بعد «وقعة الجمل» (الذي كانت عائشة تعتليه). لكن هذه المعركة اضطرت علياً إلى مغادرة الجزيرة لتجميع أنصاره في المصر العراقي الثاني، الكوفة التي بقيت أجيالاً وأجيالاً منطلق الدعوة العلوية. فارتسمت بذلك خطوط الحركة التي ستجعل من الجزيرة، وهي مهد الإسلام، منطقة خارج مسار ازدهاره، وأن تعود إلى بؤسها السابق.



كانت حركة التمرد الثانية أكثر خطورةً، فخلف مظاهر التقوى والثأر كانت هناك مآرب سياسية متباينة وأهداف متضاربة للدور الذي اضطلعت به كل من سوريا والجزيرة والعراق؛ كان هناك صراع مصالح. صيف العام 657 وقعت معركة صفين على ضفاف نهر الفرات الأوسط بين سوريا والعراق. ولم تكن الغلبة قد اتضحت بعد لأي من الطرفين المتحاربين، حين رفع السوريون المصاحف على أسنة الرماح منادين بالاحتكام إلى شريعة الله تفادياً لمأساة الاقتتال بين أخوة الدين، وإيكال هذه المهمة إلى العقلاء بينهم. قبل علي باللجوء إلى التحكيم تحت ضغط أتباعه الذين كانوا مقتنعين بعدالة قضيتهم. وكان المطلوب معرفته هو النظر في سلوك عثمان، وفي ما إذا كان يمكن القبول بقتله، وما إذا كان معاوية من ثم مخطئاً أو مصيباً في دعوته إلى الثأر. على أن بعض أتباع علي، ومنذ معركة صفين، عارضوا التحكيم بشدة واعتبروا أن حكم الله لا يكون بالاحتكام إلى بشر، وأن هذا الاحتكام باطل، وأنه عملاً بآية قرآنية معينة لابدّ من مقاتلة المتمردين حتى النهاية. ولم يلبث أتباع علي هؤلاء أن اتبعوا منطقهم الخاص الذي أفضى بهم إلى الخروج من كلا طرفي الصراع، فسموا بالخوارج ولازمتهم هذه التسمية طيلة تاريخهم، فارتسمت بذلك معالم الفرق الثلاث التي تنازعت الإسلام على امتداد تاريخه: الشيعة (أي شيعة علي أو شيعة آل بيت النبي) والخوارج، والذين تجمعوا في ذلك الوقت حول معاوية وهم إلى حد ما أجداد أولئك الذين سيطلق عليهم في ما بعد اسم السنة، علماً بأن أتباع علي هم الذين كانوا أكثر المنادين بسنة الله ورسوله وأكثر المدافعين عنها. ولا شك في أن هذه الاتجاهات الثلاثة عرفت تطورات كثيرة لم يكن ممكناً توقعها سنة 657، إلا أن جذورها تعود إلى أحداث ذلك العام التي لابدّ لكل من يريد أن يعرف شيئاً عن أمور الإسلام أن يطلع عليها جيداً. ومن المعلوم أن التحكيم انتهى



إلى تبرئة معاوية وتجريم علي فنادى أنصار معاوية به خليفة للمسلمين (658) وبعزل علي الذي رأى أن عليه أولاً أن يصفي حسابه مع الخوارج قبل أن يتفرغ لقتال معاوية، فجرت مذبحة النهروان التي أساءت كثيراً إلى سمعته. ثم مالبث أن تراجع نفوذه أكثر فأكثر، من دون أن يستطيع أحدٌ الجزم بأن معاوية كان هو المنتصر عندما كمن لعلي أمام المسجد خارجي ضربه بالسيف فقتله (661) انتقاماً لأخويه. فكان مقتل علي نصراً لبني أمية وزعيمهم معاوية.

الفترة التي انتهت عام 660 ببدء عهد جديد من الخلفاء، هي تلك التي يسميها تراث «السنة» عهد الخلفاء الأربعة (الراشدين) بكل ما جرى فيه من اتهامات متناقضة كالها كل طرف للآخر، على حين بقي الشيعة وغيرهم يرفضون الاعتراف بأي شرعية من حيث المبدأ، إما لخلافة عثمان وحده وإما لخلفاء محمد الأربعة جملةً، ومن ثم، لا يعترفون بشرعية جميع الأحكام والقرارات التي اتخذوها. وفي رأينا أن تلك الفترة هي التي خلقت فيها الفتوحات قدراً من التفاوت بين جديد العالم الإسلامي وقديمه، حيث إن أزمة نمو وتطور كانت لا محالة واقعة فيه، ولا يمكن تفاديها. وقد أثبتت التجربة في ما بعد أن الأزمة لم تكن سوى أزمة نمو وتطور، برغم تباطؤ حركة الفتوحات إلى حين. وسوف يتضح أن السكان المخضعين لم يسعوا إلى اغتنام فرصة الشقاق حين ذر قرنه بين السادة المنتصرين، وإلى كسر طوق القهر؛ فقد كانوا راضين بهذا الطوق، أو كانوا على الأقل، مقتنعين بأنهم غير قادرين على كسره.



4

العصر الأموي (660 ـ 750)

كانت الفترة التي حكمت خلالها الأسرة الأموية فترة تنظيم الإمبراطورية الناشئة عن الفتوحات العربية الإسلامية. ومن طبيعة الأمور أن النظام الذي يولد من الفتوحات يتطور بعدها بسرعة، بسبب تغير أنماط المعيشة واختلاط الشعوب. ولما لم تتمكن الأسرة الأموية من التكيف الكافي مع المقتضيات الجديدة، فإنها مالبثت أن هوت هي الأخرى.

عندما غدا معاوية خليفةً، أبقى على مركز خلافته في الشام بين أنصاره العرب في سوريا، فكرس بذلك العمل إضعاف الجزيرة حتى لكأن دورها اقتصر على أن تقدم للبشرية نبياً وجيشاً فقط، لتعود بعد ذلك إلى سابق ما كانت عليه، فلا تفعل شيئاً. احتفظت مكة والمدينة طبعاً ببعض الأهمية، وهما المدينتان المقدستان اللتان بقيت فيهما، فترةً من الزمن، بعض الأسر التي اغتنت من غنائم الحروب وعائداتها وشؤون تنظيم الحج بعدما اتسع نطاقه وغدا «عالمياً». ومع ذلك، كان مركز العالم الإسلامي ينتقل أكثر فأكثر إلى خارج الجزيرة العربية، خارج المكان الذي ولد فيه. وعلى صعيد آخر، كان نفوذ العرب الذين استقروا في سوريا وتأثروا بالتقاليد البيزنطية، على الأقل



في محيط الخليفة وبطانته، أقوى من نفوذ عرب العراق المتأثرين بالتقاليد الساسانية.

الفتوحات الجديدة

اكتمل الفتح العربي في العصر الأموي. صحيح أن فتوحات أخرى حصلت في القرن التاسع في حوض المتوسط، ثم ابتداءً من القرن الحادي عشر في الهند، ثم في ظروف مختلفة تماماً، فتوحات العثمانيين فالمغول في الهند كذلك. لكن الصحيح أيضاً أن حدود العالم الإسلامي المعروف، الذي منه انبثقت الحضارة العربية الإسلامية، ولم تتمكن شعوب البلدان المحتلة في ما بعد من اعتمادها بنجاح نموذجاً، كانت قد ارتسمت واستقرت منذ النصف الثاني من القرن الثامن.

على أن الفتوحات اللاحقة لم تجر بالوتيرة والسهولة اللتين جرت بهما الفتوحات السابقة. لم يعد عنصر المباغتة صالحاً في الحروب نظراً إلى طول المسافات وبعد المناطق المستهدفة وتحسبها واستعدادها للمقاومة. كذلك كانت الحملات العسكرية تتوقف بسبب المشكلات الداخلية وميل المقاتلين إلى الخمول والراحة. وكان التقدم متفاوتاً بتفاوت الصعوبات التي تفرضها طبيعة الحدود؛ فالتقدم من ناحية الحدود البيزنطية الذي كان يهم السوريين في المقام الأول، كان شديد الصعوبة بسبب وعورة التضاريس الجغرافية في آسيا الصغرى، وبسبب طبائع الشعوب التي لم تعد سامية، فكانت شديدة التأثر بالحضارة الهلينية، وبقيت متمسكة بولائها للقسطنطينية، وأخيراً بسبب قوة القسطنطينية وقدرة عاصمتها على المقاومة والصمود. لا شك في أن الجيوش العربية اجتازت آسيا الصغرى مراتٍ عديدة تركت آثاراً عميقة في الذاكرة، وأيقظت آمالاً كباراً، لكن الاحتلال الفعلي لم يتجاوز جبال طوروس ولا بعض أقاليم أرمينيا. كانت



البدعة الجديدة أن معاوية الذي استعان بخبرات الشعوب المحلية السورية استطاع أن يبني أسطولاً حربياً وصل إلى قبرص وشواطئ آسيا الصغرى. واستطاع، بين عامي 673 و677، أن يشن هجوماً مزدوجاً من البحر والبر على القسطنطينية، لكنه مني بالفشل. ثم مني بالفشل مرةً أخرى الهجوم الثاني بين عامي 717 ـ 718. خلافاً لذلك، كان من شأن النصر البحري الذي أحرزه الأسطول البيزنطي سنة 747 أنه كرس السيطرة المسيحية على البحر المتوسط لمدة قرن كامل. وخلافاً للإمبراطورية الساسانية، صمدت الإمبراطورية البيزنطية، وبقيت ذات هيبة وسلطان، وإن ضعفت إلى حد كبير وفقدت كثيراً من ممتلكاتها في البلقان. وبدا أن «روما» التي تحولت إلى القسطنطينية، باتت خالدة. وقد أظهرت دراسات حديثة أن الأمويين، ورثة بيزنطة في سوريا، كانوا في فترات الهدنة الطويلة يتعاونون معها في مجالات مختلفة.

أما التقدم من ناحية الشرق فقد استمر ولكن بصعوبة بالغة، وتخللته فترات توقف طويلة. كان احتلال إيران قد اكتمل باستثناء المنطقة الواقعة جنوب بحر قزوين، ومناطق أخرى كانت تتأرجح بين الاحتلال والحكم الذاتي كمناطق الأكراد والديلم والبلوش وغيرهم. ووصلت الحملات العسكرية، ولاسيما البحرية منها التي كانت تنطلق من الخليج الفارسي، إلى حوض الهندوس، من دون أن تلتفت أبداً إلى جبال أفغانستان الحالية. وإلى الشمال الشرقي وراء منطقة خراسان الغنية، كانت تمتد بلاد Transoxiana (التي أطلق عليها العرب تسمية ما وراء النهر) التي عرفت موجات من الاحتلال تتابعت الواحدة بعد الأخرى، كان آخرها الاحتلال التركي والهون البيض (الهياطلة)(•) (Hephtalites) ويتعايش فيها خليط من الأديان

(•) إمبراطورية الهياطلة.



(المانوية، البوذية، المسيحية النسطورية... إلخ) من دون أن تفقد شيئاً من دورها التجاري بوصفها ملتقى أوروبا الشرقية وآسيا الغربية والصين. ولم يستتب للعرب فيها وجود كان قد دشنه قتيبة مطلع القرن الثامن، إلا باعترافهم للعديد من السكان المحليين بالحكم الذاتي. وعندما وصل العرب إلى سرداريا الجديدة (ياكسارت(*) (Yaxarte) القديمة) وجدوا أنفسهم في مواجهة التوسع الصيني. وقد رسمت معركة طالاس(•) التي وقعت بعد سقوط حكم بني أمية بعام واحد، الحدود التي دامت قروناً طويلة، والفاصلة بين مناطق نفوذ الإمبراطوريتين الإسلامية والصينية، من جهتي جبال الذهب (Altaï)(**).

وإلى ناحية الغرب، حيث لا تتوفر أسباب مماثلة للمقاومة، تواصل التقدم العربي على نحو مدهش، لكنه هو الآخر بلغ حدوداً توقف عندها. فانطلاقاً من مصر، عبر سيرينيا وطرابلس(***) وصلت جيوشٌ عربية إلى المناطق البيزنطية في أفريقيا، وذلك في عهد خلافة عثمان. أما الهجوم الفعلي فلم يبدأ إلا في أواخر القرن السابع. وفي هذه المناطق البعيدة التي لم تتأثر بالحضارة الهلينية، كانت المقاومة البيزنطية ضعيفة، فسقطت قرطاجة في يد العرب سنة 696. لكن البربر هم الذين قاوموا التقدم العربي. ويصعب وصف أحداث

(*) ياكسارت، باليونانية Jaxarte أو Iaxarte وادي سيحون، في سيرداريا الحالية.

(•) وقعت هذه المعركة سنة 134 للهجرة.

(**) ألتاي (Altaï) أو آلتو (Alytau) (من التركية: «آل» الذهب، و«تو» الجبل) المنطقة الواقعة بين روسيا والصين ومنغوليا وكازاخستان وهي اليوم جمهورية في الفدرالية الروسية.

(***) Tripolitaine أو المدن الثلاث، وهو الاسم القديم لطرابلس (الغرب) في ليبيا.



الصراع البربري - العربي التي لم يدونها المؤرخون إلا في مرحلة متأخرة. وكانت إرادة العرب وعزمهم الوطيد على الاحتلال قد ظهرا عندما شيد عقبة بن نافع سنة 670 في الأراضي الداخلية معسكراً/ مدينة أطلق عليها اسم القيروان (وهي كلمة عربية معناها كتيبة الجند). استسلم بعض البربر، بل أسلموا، لكن بعضهم الآخر قاوموا زمناً طويلاً، ولاسيما الذين في المناطق الجبلية. وبينما كان عقبة عائداً من جولة له على شواطئ الأطلسي وقع في كمين وقتل وانفجرت انتفاضة البربر بقيادة كسيلة. لكن حسن بن النعم الذي جاء على رأس مددٍ من سوريا ومصر أواخر القرن استطاع أيضاً أن يسحق انتفاضةً أخرى بقيت ذائعة الصيت، وهي الانتفاضة التي اندلعت في جبال الأوراس وقادتها امرأة ادعت النبوة وتدعى كاهنة.

وعلى الجملة، استبعدت الشعوب التي أخضعت ولم تدخل في الإسلام، ولم تكن شعوباً متمرسة بالحروب، فلم يستعن بها في العمليات العسكرية اللاحقة، حتى لو كان وفاؤها راسخاً. إلا أن هناك استثناء لهذه القاعدة حدث لبعض السكان الذين كانوا يعيشون في مناطق حدودية كشمال سوريا مثلاً (المردة) أو ما وراء القوقاز وفي آسيا الوسطى. ويبدو أن العرب أرادوا إشراك البربر في حروبهم لكي يكسبوا ثقتهم ودعمهم. وفي ما وراء بلاد البربر في أفريقيا، يكفي اجتياز مسافة بحرية قصيرة للوصول إلى إسبانيا الواسعة حيث كان النظام القوطي القائم يعاني من صراعات داخلية تتمثل بمقاومة اليهود الذين كانوا يلقون معاملة سيئة، ومقاومة المناطق الساحلية البيزنطية. وعندما رأى والي أفريقيا موسى بن نصير الذي كان يتمتع بقرار مستقل عن والي مصر، أن شن الهجوم على إسبانيا بات ممكناً، بعث قائده البربري طارق بن زياد على رأس حملة بحرية انطلقت من جبل طارق (ومنذ ذلك الحين سمي الجبل باسمه)



فهزمت الجيش الإسباني وقتلت الملك رودريغ؛ فكانت هذه الحملة أشبه بنزهة عسكرية قادها طارق بنفسه، ثم لحقه موسى على رأس جيش عربي جرار لمواكبة جيش البربر في كامل إسبانيا تقريباً. نهب جيش الاحتلال كنوز طليطلة، واجتاز نهر إيبرو(*) (Ebre) ولم يبق خارج سيطرة العرب سوى بعض الإمارات الصغيرة المعلقة في أعالي الجبال شمال شواطئ الأطلسي.

تتوالى مراحل التاريخ ويشبه بعضها بعضاً. فما إن استتب وضع الاحتلال الجديد، حتى بدأ العرب ـ البربر يعدون العدة لحملات عسكرية جديدة؛ فشنوا، غالباً بمساعدة من شعوب البيرينيه، حملات على جنوب فرنسا، إن من جهة ناربونة (ناربون) أو قرقشونة (كاركاسون) نحو الشرق ووادي نهر الرون، وإن مباشرة من جهة الشمال نحو غارون وفرنسا بالذات.

لكن هنا، وفي بلاد غير ملائمةً لعادات العرب، كانت المقاومة متوفرة. فتصدى شارل مارتيل مؤسس الأسرة الكارولنجية، لجيش المسلمين في معركة (732) سميت معركة «بواتييه»(•) التي لم تعرف جيداً برغم شهرتها. وعلى الرغم من أن هذه المعركة تلتها هجمات عربية أخرى بعد ذلك، إلا أنها كانت حدا وقف عنده التقدم الإسلامي في أوروبا الغربية.

غالباً ما يذكر المؤرخون أن الحملات العربية جرت في الجملة، على خطوط الطول نفسها، وعلى رقعة واسعة من البلدان التي برغم تنوعها المناخي، بقيت ذات ظروف مناخية متقاربة:

(*) نهر إيبرو (Ebre) من أكبر أنهار إسبانيا (بعد نهر الوادي الكبير) (928 كلم).

(•) اسم مدينة فرنسية، وقد سميت المعركة في كتابات المؤرخين العرب باسم «بلاط الشهداء».



واحات واسعة إلى هذا الحد أو ذاك، وملائمة للمنتجات الزراعية التي تعيش في البلدان الحارة، ويمكن أن يتنقل فيها البدو بسهولة. ومن دون أن نعول كثيراً على الحتمية الجغرافية في التاريخ، نكتفي بالقول إن العرب كانوا أكثر تكيفاً وقدرةً على القتال في المناطق التي لا يضطرون فيها كثيراً إلى تغيير عاداتهم، والتي يتم فيها التعايش بين الشعوب بسهولة ويسر. ففي ما بعد خاض المسلمون حروباً في مناطق ذات مناخات مغايرة، إلا أنها لم تفض إلى النمط نفسه من المجتمعات الإسلامية «المعروفة» من سيحون (سيرداريا) إلى الأطلسي.

أزمة 680 ـ 692

على الرغم من الأهمية التي كان الخلفاء الأمويون يولونها لحملاتهم العسكرية إلى الخارج، فإن هذه الحملات لم تكن هاجسهم الوحيد ولا همهم الأول. ففي الداخل كانت تستأثر باهتمامهم مشكلات أكثر إلحاحاً وأشد صعوبة. لم يكن معاوية يجد صعوبة في الحفاظ على سلطته وحفظ أمنه الداخلي. احتفظ بالسلطة المباشرة على سوريا وفوض حكم العراق الشاق إلى أوفياء مخلصين له ولكن يتمتعون باستقلال، كزياد بن أبيه شقيقه المزعوم، ليتكفلوا بإخضاع الخوارج لا من أجل سحق عقيدتهم المذهبية بحد ذاتها، بل لأن هذه العقيدة باتت تنادي بعدم الاعتراف بأي قاعدة لشرعية الخليفة باستثناء واحدة هي قاعدة أفضل مسلم يحظى بموافقة العارفين ويفرض على المسلمين واجب الجهاد ضد الخلفاء «غير الشرعيين». وبذا صار الخوارج مصدر شغب دائم، لاسيما في محيط البصرة. أما أنصار علي فقد كانوا في تلك الآونة أكثر هدوءاً واستكانةً؛ فقد اشترى معاوية سكوت الحسن، الابن البكر لعلي، على حين كان الباقون يعيشون عزلةً في المدينة. والانتفاضة الوحيدة



التي حصلت في الكوفة كانت صغيرة وتم قمعها بسهولة. لكن بعد موت معاوية (680) انقلب الوضع رأساً على عقب.

لم يكن لدى العرب التقليد الملكي وتوارث الملك، كما سبق أن أشرنا. أما معاوية فقد كان يمهد سبيل الخلافة أمام ابنه يزيد الذي كان الأدباء يقدرونه ويجلونه، أما الفقهاء فلم يكنوا له احتراماً ولا تقديراً. وعلى أي حال، لم يكن هو المعني بإزالة منابع الإصرار لدى طالبي الخلافة الذين سنحت لهم الفرصة للوصول إليها. كان الحسن بن علي قد توفي. أما أخوه الأصغر حسين (وهي تصغير حسن، أي «حسن الصغير») الابن الثاني لفاطمة بنت النبي، فقد ناشده أهل الكوفة بطلب الخلافة، من دون أن يبادروا إلى تنظيم أي حركة لدعم هذا الطلب. ولم تكن لدى الحسين ملامح الزعيم ولا صفاته، بل كان مؤمناً لا أكثر ولا أقل بعدالة قضيته، فوقع وهو سائر وأسرته إلى الكوفة في كمين نصبته له فرقة من جيش يزيد قرب كربلاء عند مدخل العراق وقتلته (680). لم يكن في حوزة الحسين وأهل بيته من عدة قتالية، فجعلت منه مأساة قتله وهو سبط النبي، شهيداً مجاهداً ضد «الغاصبين» الذين أضافوا إلى سجل زندقتهم زندقة جديدة أثرت تأثيراً عميقاً في نفوس كثير من المسلمين المتعاطفين إلى هذا الحد أو ذاك مع آل بيت النبي. كما إنها أضفت على التشيع هالةً من الألم والحزن لم تكن معروفةً في الإسلام من قبل. وإلى اليوم مازال الشيعة في إيران التي تحول فيها التشيع إلى عقيدة رسمية، تقام احتفالات مسرحية شعبية سنوية، إحياءً لذكرى الحسين وكربلاء، شبيهة بتلك التي كانت تجري في العصور الوسطى المسيحية (عيد الأسرار).

بدا من أول وهلة أن تمرد عبد الله بن الزبير، ابن ذلك الزبير الذي وقف قبل ذلك، في وجه علي، أكثر خطورةً، لأنه يمثل



الزعامة القرشية ولأنه احتمى بالمدينة المقدسة وما يحف بها من روادع معنوية وأخلاقية تحول دون شن هجوم عليها. لكن قوات الأمويين سرعان ما أحرزت نصراً خاطفاً على أنصار عبد الله بن الزبير الذين احتشدوا قرب المدينة، ثم حاصرت مكة. وفي أثناء الحصار احترقت الكعبة، فكان ذلك مناسبة جديدة لرمي الأمويين بالكفر والزندقة. بعد ذلك بوقت قصير مات يزيد (683) ثم ابنه الفتى معاوية الثاني (684) حيث لم يعد أبناء الشام ـ فكيف بأبناء المدن الأخرى ـ يعرفون لمن يقدمون ولاءهم ولا بأمر من يأتمرون. وزاد الأمر تعقيداً خلافات وصراعات العصبية القبلية. رأينا أن القبائل العربية كانت تنقسم إلى قيسية ويمنية، وأن عادات الثأر كانت سائدة بينها وكانت الروايات المتناقلة في العصر الأموي تحديداً تبالغ كثيراً في الأهمية التي تضفيها على تلك العادات؛ وذلك بالضبط لأن الغايات التي كان يراد تحقيقها في ذلك الوقت كانت تستدعي شحذ مشاعر الحقد والبغضاء. كان بنو كليب في سوريا والعراق يتزعمون التيار المناوئ للقيسية. وحاول معاوية أن يتخذ موقفاً وسطاً لحفظ التوازن بين التيارين. لكن ابنه يزيد كانت أمه كلبية. فقرر وجهاء بني أمية دعوة مروان الذي كان في ما مضى والياً على المدينة، وهو من فرع آخر من القبيلة نفسها، إلى تسنم عرش الخلافة، وأعلنوه خليفة سنة 684، لكنه أسلم الروح في السنة التالية، فانتقلت الخلافة إلى ولده عبد الملك من دون حصول أي متاعب. لقد كان عبد الملك بن مروان حقاً المؤسس الثاني بعد معاوية للحكم الأموي، وأفضل حاكم أنجبته أمية.

كان على عبد الملك منذ أول عهده أن يواجه الاضطرابات؛ فقد عمد عبد الله بن الزبير إلى حشد أنصاره وضم إليه البصرة. وبات القيسيون الذين انكسرت شوكتهم في عهد مروان في معركة مرج



راهط يتصدون لكل حملة عسكرية تبعث بها الشام إلى العراق. في الكوفة عاد الشيعة إلى إعلان عصيانهم، ونشط الخوارج في الجزيرة كما في أماكن أخرى. لكن عبد الملك وجد في الخلافات القائمة بين أعدائه عنصراً مواتياً له وعليه أن يستغله.

لم يكن الخوارج جميعاً على رأي واحد؛ إذ كان بعضهم، وبخاصة في منطقة البصرة، موافقين على تأجيل تمردهم بانتظار ظروف أفضل، وعلى التعايش مؤقتاً مع «الكفار». وكان بعضهم الآخر يلتفون حول زعيمهم ابن الأزرق ويرون أن عليهم أن يفعلوا كما فعل النبي، أي أن يهاجروا إلى منطقة محايدة ينطلقون منها كلما سنحت الفرصة لمحاربة «الكفار». هكذا، تشكل حزام من الخوارج حول جنوب الجزيرة كان يمتد أحياناً ليصل إلى الخليج الفارسي، على حين أن الأزارقة كانوا يتخذون من منطقة الأهواز (شرق البصرة) مقراً لهم ويجوبون أنحاء إيران، وكان بعضهم يصل إلى الموصل في العراق. في تلك المناطق كان عليهم أن يقاتلوا، إما عبد الله بن الزبير، وإما أخاه مصعب الذي بسط سلطانه على البصرة. على أن الخوارج ضعفوا بسبب عنتهم الشديد الذي أقصى من بين صفوفهم كثيراً من الرجال ودفعهم إلى تبديل زعمائهم باستمرار وإلى انقسامات لا حد لها. ومع ذلك، ما كانوا ليسحقوا إلا بعد إعادة وحدة الأمويين. وعندئذ لم يعد عبد الملك يبالي بهم، حتى إنهم أسدوا إليه، من حيث لا يدرون، خدمة جلى حينما أنهكوا واحداً من ألد أعدائه. إذ عليه خاصة أن يحارب ابن الزبير من جانب، والكوفيين من جانبٍ آخر.

بعد موت يزيد، اندلعت في الكوفة انتفاضة جديدة هي انتفاضة التوابين بغية التكفير عن تخليهم عن الحسين والثأر لدمه. هكذا ولدت هذه القضية التي تلائم العلويين (أنصار علي!). لكن تلك لم



تكن إلا البداية فقط. فقد بات لدى التوابين شهيد ربما كانوا يحتاجون إليه. كانت ثورة المختار أكثر أهمية من حيث نتائجها. لذا لابدّ لنا من التوقف عندها، لاسيما أن التفسيرات التي تعطى بشأن هذه الثورة تتباين كثيراً، حتى إن الروايات التي تسرد وقائع أحداث الثورة بالذات تتضارب وتصل أحياناً إلى حد التناقض. وستتاح لنا فرصة معاينة هذه الروايات في مكان آخر من هذا الكتاب. أما على الفور، فعلينا ان نشير إلى أن معنى هذه الحركات السياسية ـ الدينية التي امتدت على مدى قرنين من الزمن، يكاد لا يكون معروفاً لدينا أبداً، اللهم إلا من خلال محاضرات ألقاها بعد زمن طويل على وقوعها رجالٌ كانوا منخرطين في الصراعات التي نشأت في زمنهم، ولم يكن بإمكانهم أن يستعيدوا المناخ الحقيقي للصراعات السابقة، هذا إذا كانوا لا يقصدون تشويه الأحداث عمداً. إن عملية إعادة التكوين هذه مسألة شاقة ولسنا بقادرين إطلاقاً على الجزم بأن النتائج التي ننتهي إليها باتة وقاطعة. على أنه يمكن لنا أن نستخلص من سيرة المختار بعض النقاط الواضحة.

كان المختار في خدمة علي. وكان قد فات سن الشباب منذ زمن عندما دعته الأحداث إلى أداء دور على مسرح التاريخ. ولا أهمية البتة لكونه فعل ذلك بدافع الطموح أم بدافع القناعة الصرف. فقد أعلن أنه لا جدوى من مناصرة آل علي بحركات تمرد خجولة وثورات تولد ميتة، وأن العمل الفعلي والثأر الحقيقي لهم يستلزمان القوة والتنظيم. كان أول زعيم في الكوفة يحظى به آل علي. استناداً إلى هذه الإرادة الصلبة وصل إلى نتائج كانت بمثابة ثورة. سنرى أن الزعماء العرب كانوا محاطين بأعداد كبيرة من السكان المحليين (الموالي) وربما كانوا ينتقون منهم أفراداً لتجنيدهم في قوات الحرس والشرطة التي إلى جانب جيش الريف، يسهرون على الأمن في



المدن وسواها. أدرك المختار أنه لن يكون بالإمكان القيام بحركة تمرد على نطاق واسع إذا ظلت هذه الحركة تستنجد بوجهاء الكوفة العرب، المسنين أحياناً، المتذبذبين أحياناً أخرى، من ذوي الآراء المغايرة، أو قليلي الانضباط على أي حال. وأن ما تحتاجه حركةٌ كهذه هو جيش شديد الانضباط، شديد الإخلاص والوفاء لقيادته، يعمل لخدمة قضية عربية إسلامية بطبيعة الحال، وإن لم يكن مؤلفاً من جنود عرب، مادام يعتمد على مجندين من الموالي، وما أكثرهم في الكوفة بالتحديد! بيد أن تجنيدهم بالذات لابدّ أن يكون خاضعاً لبعض الشروط: رفع مستواهم المعيشي، نصيب من الغنائم قد لا يرضي الوجهاء العرب، ولكن من دون أن تـتـرك لهم حرية الخيار. كان تجنيد الموالي يستتبع أيضاً أن تدخل على الحركة ـ سواء على نحو متوقع أم غير متوقع ـ أشكالٌ من التفكير والتصورات والممارسات المألوفة لدى الأوساط المحلية أكثر منها لدى العرب. لذا نجد في كتب المؤرخين اللاحقة وصفاً لاحتفالات غير مفهومة وطقوس مشينة. ذلك كله يبرز هنا لأول مرة مع كل تطوراته اللاحقة.

ومع ذلك، كان لا يكفي التنظيم بمفرده، كان لابدّ من طالبٍ للخلافة يكون أهلاً لها. كان ولدا علي وفاطمة قد توفيا، ولم يبق من بيت علي سوى أولاده الذين أنجبهم بعد موت فاطمة من نساء أخريات، وأولهم محمد ابن امرأة تدعى الحنفية. لكن التراث الشيعي المتأخر الذي لا يأخذ بالحسبان إلا أبناء علي من فاطمة، يهمل محمداً هذا. وكما رأينا، فإنه لم يكن من شيم العرب في القرن السابع أن يأخذوا بالحسبان تحدر الأبناء من أمهاتهم. ولما كان تحدر الأبناء من آبائهم له الأولوية، يصبح كل أبناء علي متساوين، أياً كانت أم الواحد منهم. والمؤرخون المحدثون الذين يرون أن المناداة بمحمد بن الحنفية خليفة يدل على تغير في المفاهيم، لا يدركون أن



الانضواء تحت راية محمد هذا، مادام لم يعد لديه أشقاء أكبر منه، هو أمرٌ عادي وليست فيه أي مشكلة، وأن رفع رايته على الأقل رمز للتضامن مع آل علي. والسؤال الفعلي هو هل كان محمد هذا داعيةً للثورة؟ لا نعثر في الكتب على رأي حاسم لدى مؤلفيها. وكما علي نفسه زمن الخلفاء الأوائل، كان يمكن له أن يرى أن حقه في الحكم على الخليفة لا يستتبع بالضرورة الحق في طلب الخلافة، ولا الحق في شق صف الأمة وضرب وحدتها. كذلك كان يمكنه أن يرى أن الحكمة تقضي بعدم المخاطرة بأرواح أبناء العائلة وتعريضهم للموت بانتفاضات غير مدروسة جيداً وفي ظروف عسيرة. أعلن المختار أن محمداً هذا هو الإمام القائد. لكن محمداً نفسه المقيم في المدينة كان متحفظاً. وعلى أي حال، فإن المفاوضات التي كانت تجري معه بسرية تحول دون معرفة موقفه بوضوح. ليس ثمة من شك في أنه كان على علاقة متينة بالمختار، وأن له أتباعاً مخلصين. وليس ثمة من شك أيضاً في أن الخليفة لم يكن يرى فيه خطراً، فتركه وشأنه بعدما سحق ثورة المختار وقتله. ومهما يكن من أمر، فإن ثورة المختار التي جعلت منه سيد الكوفة ومناطق أخرى من العراق، دامت سنتين (685 ـ 687). وبمساعدة رجاله المسلحين بهراوات كانت تسمى «كافركبات»[*] (kafirkubât) تحت إمرة رجل يدعى قيسان (وقد استعمل اسمه في ما بعد بلهجة ساخرة للهزء من الأوساط السياسية الدينية التي ينتمي إليها المختار ومحمد بن الحنفية) كان يلاحق كل المسؤولين عن قتل الحسين وينتقم منهم. وكان على مصعب بن الزبير أن ينظم القتال والوقوف في وجه المختار ورجاله.

(*) كلمة مركبة من جزأين عربي: كافر، وفارسي: كوبيدان (وتعني الضرب والقمع). لم تستخدم الكلمة إلا في صيغة الجمع للدلالة على الهراوات التي يقمع بها الكفار. ذكرها الطبري في سياق كلامه على ثورة المختار، كما ذكرها الدينوري في كتابه **الأخبار الطوال**.



في النهاية، قمعت ثورة المختار ورجاله بوحشية فظيعة، على نحو ما يحدث عادة في غمرة الرعب الجماعي. وتخلص عبد الملك من أحد أعدائه من دون أن يتورط في الأمر. وبقي عليه أن يتخلص من الزبير وأتباعه، برغم أنهم كانوا لا يقومون بأي اعتداء على سوريا ولا حتى على مصر. انتظر عبد الملك حتى العام 689 لكي يقرر أن الوقت قد حان للتخلص منهم. وفي العام 692 أحرز انتصاراً كاسحاً على مصعب بن الزبير في العراق، وعلى عبد الله في الحجاز. ولئن كان الأمن قد استغرق وقتاً طويلاً كي يستتب، وكان ارتداد القيسيين قد قلص القاعدة التي يرتكز إليها الحكم الأموي، فعلى الأقل لم يعد للخليفة أعداء يناوئونه، ولم تعد الإمبراطورية مجزأة، بل أنجزت وحدتها وبات التفرغ لمهمات التنظيم الإداري ممكناً، أكثر من ذي قبل وعلى نحو أفضل.

تنظيم الإمبراطورية: نظام السكان المحليين

استعان عبد الملك، في إدارة شؤون الإمبراطورية، برجال أشداء كان الحجاج أكثرهم شهرةً، فقد كان بمثابة طاغية تولى العراق. كان والياً مرعباً، لكنه أيضاً بارع في التنظيم.

كانت الدفعة الأولى من الإجراءات التنظيمية تعني في نظر عبد الملك، هذا الحجازي الذي قدم إلى سوريا في وقت متأخر، أن جهداً أكبر مما بذل من أجل التعريب وإدخال الطابع الإسلامي كان يمكن أن يتم في عهد معاوية. وتركز الجهد على اللغة المستخدمة في الإدارة، فحتى ذلك الحين، كانت الخدمات الإدارية الخاصة بالسكان المحليين، في يد الموظفين المسيحيين في سوريا (أو في يد الموظفين الزرادشتيين في إيران) متروكةً وكان أبرزهم المدعو سرجون، وهو ابن المفاوض إبان استسلام دمشق، ووالد القديس يوحنا الدمشقي. ولم يختف هؤلاء الموظفين من الإدارة إلا بعد زمن



طويل، فقد كان يلزم أولاً فهم كيفية عملهم واستيعابها، فأمر عبد الملك بترجمة الوثائق الأساسية، ولاسيما الوثائق المالية، والبدء باستعمال اللغة العربية في السجلات والمعاملات الإدارية. وتشهد المخطوطات (على ورق البردي) والوثائق المصرية على أن هذا الإصلاح الإداري لم يحدث بسرعة بل تم ببطء ولكن بثبات.

حدث التعريب نفسه في إطار الإدارة الاقتصادية للدولة. كانت هناك، ومنذ زمن الدولة البيزنطية، معامل محترفة ولاسيما في مصر، لإنتاج ورق البردي من جهة، ولإنتاج نسيج فاخر يعرف في العالم العربي/ الفارسي باسم طراز(*)، من جهةٍ أخرى. لم تتوقف هذه المعامل عن العمل مع مجيء العرب، أو لعلها استأنفت عملها في زمنهم. وحيث إن بيزنطة لم تعد قادرة على إنتاج مثل هذا الورق، داخل حدودها الضيقة، فقد عمدت إلى استيراده من مصر. في ذلك الحين أمر عبد الملك بتعريب النقوش التقليدية التي كانت لا تزال متروكةً على شكلها القديم، وإضفاء الطابع الإسلامي عليها. وقد اعترض باسيليوس على ذلك بحجة أن الورق الذي كان ينتج في البلدان الإسلامية ويصدر إلى البلدان المسيحية كان يحمل نقوشاً عربية إسلامية تحد من وجوه استخدامه فيها، ويجب ألا يكون معداً لاستهلاكه داخل البلدان الإسلامية وحدها؛ لكن تصديره إلى أوروبا التي لم يكن لديها أي مصدر آخر للورق ظل مستمراً، ولم يجد احتجاج باسيليوس في شيء.

جرى الإصلاح الأهم في ميدان العملة. ففي بداية الفتح، اكتفى

(*) طراز، علم الثوب، والموضع الذي تنسج فيه الثياب الجيدة ومنها الطراز والطرزي التي لا تزال تستخدم للدلالة على الخياط، وطرازة بمعنى خياطة، وهي حرفة الطراز. والطراز النمط: «هذا على طراز ذاك» أي على طريقته، و«ليس هذا من طرازك» أي على نفسك وقريحتك.



العرب باستخدام العملة البيزنطية والساسانية المتداولة. ثم مالبثوا أن عمدوا إلى سك عملة خاصة بهم قلدت إلى حد كبير النماذج المعروفة، بما في ذلك الصور المنقوشة عليها. لكن الفوضى كانت ضاربة أطنابها في مجال قيمة العملات التي باتت متداولة. وقد انصبت جهود عبد الملك في هذا المجال على ثلاثة أهداف: توحيد العملة، وتعريبها، وطبعها بالطابع الإسلامي. تم تحديد قطعة ذهبية واحدة هي الدينار، وزنها 4,25 غرام بمقياس الوزن السائد في يومنا هذا، أي بمقدار أقل بقليل من الوزن الذي كان لها في ظل الدولة البيزنطية، ثم قطعة فضية هي الدرهم يعادل وزنها سبعة أعشار القطعة الذهبية أي 2,97 غرام بمقياس الوزن الحالي. وكانت هذه النقود تحمل نقشاً عربياً إسلامياً من دون صور، ولذا عرفت باسم المنقوش (mancus) الذي استخدمه الطليان (mancus) لإطلاقه على الدينار الجديد، تمييزاً له عن الفلس البيزنطي. وقد ثبت مؤخراً أن مقاييس الوزن المذكورة لم يتم اعتمادها اعتباطاً، وإنما تحددت انسجاماً مع أوزان العملة الحجازية. وبطبيعة الحال، يجب ألا نخال أن النقود باتت منذ ذلك الوقت تلتزم التزاماً دقيقاً بهذه المقاييس. غير أن العالم الإسلامي كان على الأقل مجهزاً بنظام مرجعي وجب أن يلتزم به لكي يكتسب الدينار قيمة عالمية أكثر ثباتاً من تلك التي كانت للفلس البيزنطي. وظل الدينار يتمتع حتى الحروب الصليبية، بقيمة جعلته معياراً مرجعياً على نحو ما هو عليه الدولار اليوم.

المشكلات الأخرى التي كان على الإدارة الأموية أن تعالجها تندرج على نحو أقل في إطار الدولة. يصنف عادة الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز الذي لم يبق في الخلافة إلا سنتين (717 ـ 720) بوصفه استثناء للخلفاء الأمويين الذين كان لهم جميعاً تقريباً موقف واحد من شؤون الدين، هو موقف اللامبالاة. والحق، أن هذا



التصنيف جاء نتيجة الدعاوى الشيعية والعباسية المعادية للأمويين الذين كانوا في الجملة غير مبالين بالدين. لكنهم كانوا في زمنهم، يسعون إلى تسيير عجلة الآلة التي ورثوها عن البيزنطيين، من دون أن يفطنوا، على نحو ما وجب أن يحصل في ما بعد، لضرورات تحويل النظام تحويلاً إسلامياً عميقاً. أما الخليفة عمر بن عبد العزيز، فلئن كانت تقواه ليست موضع شكٍ من أحد، فإن الدراسات الحديثة أثبتت، خلافاً لما ساد الاعتقاد به زمناً طويلاً، أنه لم يكن أقل من الخلفاء الآخرين اهتماماً بشؤون الدولة الإدارية.

المشكلات الأساسية طرحتها على الإدارة العباسية حركة اعتناق الإسلام منذ بدايتها التي كانت واضحة وأدخلت في الإسلام على مدى مئات السنين جميع سكان بعض البلدان ومعظمهم في بعض البلدان الأخرى. غالباً ما كان ينظر البعض إلى انتقال أتباع ديانات متطورة ومستقرة إلى دين جديد مازال خشناً لم يصقل بعد، على أنه دينٌ غير مفهوم، وكانوا يحسبون أنه دين أقل رفعةً وسمواً، ويرون أن الانتقال إليه يحصل تحت ضغط اجتماعي أو لمصلحة مالية. ومن دون أن ننكر تأثير هذه العوامل، سنرى أن الأمور كانت أكثر تعقيداً من ذلك، وأن المصلحة المالية المباشرة ليست أكيدة. كان يمكن للرغبة في الانضمام إلى الطبقة المسيطرة أن تراود نفوس السكان المحليين عموماً، لكن الرغبة نفسها لم تدفع يوماً مسيحيي الغرب إلى التخلي عن الديانة التي كانوا يمارسونها، مع أنها كانت لا تزال حديثة العهد، ليعتنقوا ديانة الجرمانيين، بل كانوا هم الذين استوعبوا من هذه الناحية المنتصرين عليهم. والحق أن الإسلام، حتى عندما كان لايزال فظاً مخشوشناً(•)، كان من حيث النضج العقلي، في

(•) يقصد المؤلف تلك المرحلة التي كان فيها إيمان المسلمين بالرسالة على أشده وفي أرقى درجاته يتحملون دون حملها الصعاب مهما اشتدت وقست عليهم ظروف العيش.



مستوى المسيحية واليهودية، إن لم يكن على صعيد الفقهاء، فعلى الأقل على صعيد المؤمنين؛ كما إن طبيعة الإسلام الأكثر بساطة كان يمكن لها، بالحيوية التي تمنحه إياها، أن تجتذب الأذهان التي أنهكتها الخلافات اللاهوتية/ السياسية، من دون أن يكون مستحيلاً على تلك الأذهان أن تنقل إلى إطار دينها الجديد ما كانت تبتغيه من مشكلات دينها السابق. كان اعتناق الإسلام ينطوي بطبيعة الحال على التزام بشريعته، ويستتبع من ثم تغييراً في بعض مناحي السلوك الاجتماعي. لكن الإسلام لم يفرض على من أصبح مسلماً بعدما كان مسيحياً أن يصبح على الفور رجلاً متعدد الزوجات؛ وهذا على أي حال ما كانت غالبية المسلمين، عاجزة عنه. أما الأرستقراطية الزرادشتية فقد عرفت تعدد الزوجات منذ زمن بعيد. في ما عدا ذلك، علينا ألا نستهين بمدى صعوبة التحول إلى الدين الإسلامي، مادام هذا التحول كان يحصل على صعيد فردي، ويفصل المسلم الجديد عن جماعته السابقة، فيغدو عملياً غير قادر على تأمين موارد جديدة للعيش إلا إذا وجد في إطار دينه الجديد.

كانت فئة الموالي (جمع مولى) هي أكثر الفئات أهمية بين المتحولين إلى الإسلام في العصر الأموي؛ إذ كانت هذه التسمية تدل على الأشخاص الذين يرتبطون برابط الولاء لمسلم يتبعون له، شبيه بالرابط الذي عرفته معظم الشعوب في الأزمنة القديمة. وكان معروفاً كذلك، وإن على نحو أقل تطوراً، في شبه الجزيرة العربية، زمن الجاهلية، لما فيه نفع للقبيلة جملةً، أكثر مما فيه نفع لشيوخ القبيلة أفراداً؛ إذ كان يرتبط بها أفرادٌ يجدون أنفسهم لسبب أو لآخر خارج قبيلتهم، بلا قبيلة، وهو وضعٌ شاذ غير مقبول. الساسانيون أيضاً عرفوا هذا الرابط ولكن على نحو أشبه برابط الزمالة في المجتمع الجرماني. كما عرفته بيزنطة في شكل شخصي أكثر فردانية.



لم يكن التكيف مع مختلف أشكال هذا الرابط يطرح مشكلة فعلية؛ ومن الثابت أن رابط الولاء الجديد كان انتشاراً واسعاً للعادة العربية.

كان الموالي الذين سرعان ما تكاثروا حول العرب، منذ جيل الفتوحات الأول، يأتون من مصدرين اثنين: الأول هو أسرى الحرب الذين يخلى سبيلهم. على أن أسرى الحرب هؤلاء لم يكونوا تماماً كذلك، أي إنهم لم يكونوا أسرى حرب مع بلاد أجنبية؛ فالبلد الذي إليه ينتمون بات في دار الإسلام. ثم إن عددهم كان يجعل من إبقائهم مجرد أسرى لمدة زمنية طويلة أمراً عسيراً من الناحية المادية، كما إن انتماءهم يجعل من ذلك الإبقاء أمراً صعباً من الناحية المعنوية، فكانوا بعامة يعتقون. لكن عتقهم كان يقتضي الإبقاء على رابط تبعية، كما يقتضي اعتناق الإسلام، وإن بمظاهره الخارجية في أول الأمر على الأقل. أما الفئة الثانية من الموالي، وهي على ما يبدو أكثر ندرةً من الفئة الأولى، لكنها اجتماعياً أكثر أهمية منها في كثير من الحالات، فتضم سكاناً محليين أنشأوا بمحض إرادتهم رابط ولاء بموجب تعاقد كان يتم على مختلف مستويات الهرم الاجتماعي، وبخاصة في المراتب العليا منه، مع قبيلة أو كما جرت العادة في ما بعد على نحو أكثر تواتراً، مع وجيه عربي مقتدر، قادر على حمايتهم وضمان بقائهم في الصف الاجتماعي الذي انتموا إليه، إذا ما هبت رياح الاضطرابات وحدثت تغيرات اجتماعية. طبعاً هذا النوع من الولاء يقتضي بدوره تحول المولى إلى الإسلام، سواء أكان تحوله فعلياً أم شكلياً.

من اليسير أن ندرك أن العرب حينما كانوا في تلك الآونة جيشاً يقيم في معسكرات محصنة، كان تكاثر الموالي يحدث في المدن بخاصة، حيث كل وجيه يحيط نفسه بأكبر عدد منهم لخدمته كي يزداد وجاهةً وتعلو مكانته الاجتماعية، لا بل لكي يدغدغ مشاعر



الزهو والاعتداد بالنفس. وهو في مقابل ذلك، يقدم لهم أسباب عيشهم. وأياً كانت العلاقة الشخصية لهؤلاء الموالي بسيدهم، فقد تكونت في المدن الكبرى طبقة من الموالي كانت لها ذهنية خاصة بها، على نحو ما كانت عليه الحال في الكوفة زمن المختار. وتتيح علاقة السيد بمواليه، وهي علاقة تربطهم به شخصياً، أن يمارس «سياسة» لا يمكن له أن يمارسها بالطريقة نفسها على عرب مثله أحرار ومساوين له. وكانت خبرة الموالي بشؤون الحياة اليومية، بإزاء انعدام الخبرة بها لدى العرب، هي التي تتيح لهم إدارة شؤون السكان المحليين، ومن هؤلاء الخبراء كان يتم اختيار الموظفين والوكلاء وسواه، ريثما تكون حاجتهم إلى وقت لكي يفهموا ويهضموا دينهم الجديد بعقليتهم الخاصة قد أفضت بهم إلى الإسهام الفعال في نمو الإسلام ونشره.

كان هناك موالٍ من جميع الأعراق والأجناس، كالموالي البربر مثلاً في شمال أفريقيا. لكن معظم الموالي الذين كان يتم اختيارهم، هم بعامة من رعايا الساسانيين سابقاً، ولاسيما الرعايا الإيرانيين. ولم يكن السبب في ذلك ناتجاً فقط عن التقاليد الخاصة بهؤلاء الناس، بل عن اتساع مدى البلاد وعن واقع كونهم مضطرين إلى البحث عن خلاصهم في القبول بعلاقة الولاء، خلافاً لما كانت عليه الحال بالنسبة إلى البيزنطيين، حيث لم يكن باستطاعتهم أن يلوذوا بأي حمى أو ملجأ. حتى إن المحاضرين عندما يذكرون كلمة موالٍ في محاضراتهم، فإنهم يعنون بها ضمناً الإيرانيين. وتلك مسألة لابدّ من التنبه لها جيداً في معرض تقييم دور الموالي في نمو المجتمع العربي الإسلامي وتطور ثقافته: فأياً كان إسهام الحضارات الأخرى، يبقى الإسهام الإيراني من خلال هؤلاء الموالي هو الإسهام الأكبر.

ومع ذلك، ينبغي الاحتراس من الشطط في التفسير؛ فغالباً ما



ينظر إلى الموالي على أنهم وسطاء بين الثقافات المحلية وبين العروبة. بمعنى ما، عام، هم كذلك، بالتأكيد. لكن، يجب ألا يغيب عن البال أنهم اندمجوا في مجتمع جديد، منفصل عن محيطهم السابق، وأنهم، طوعاً أم قسراً، ساعدوا على طبعها بالطابع العربي والإسلامي، وأنه لا يمكن من ثم اعتبارهم مترجمين لأوساط مازالت متعلقة بتقاليدها المعيشية، منغلقة دون الإسلام، وتشكل أغلبية في العصر الأموي. وعلى أي حال، تقدم لنا قصة المختار، ومنذ ذلك الوقت، صورةً واضحة عن أهمية الموالي.

ثمة نوع آخر من المشكلات طرحته مسألة اعتناق الإسلام ناشئ عن نظام ملكية الأراضي. ومن دون الكلام على المؤسسات التي تعنى بشؤون الضرائب، وهو كلام سنعود إليه بتفصيل أوسع في مكان لاحق، علينا أن نشير هنا إلى خطوط أكثر بروزاً. كان يمكن تقسيم الأراضي إبان الفتح الإسلامي إلى فئتين: ثمة، من جهة أولى، الأراضي التي تركت في يد أصحابها الذين كانوا يمتلكونها في أثناء الفتح، لكي يواصلوا استغلالها، على أن يدفعوا ضريبة عقارية تسمى الخراج؛ وثمة، من جهة ثانية الأراضي التي ورثتها الدولة الجديدة من ممتلكات الدول السابقة أو من ملاكيها المفقودين. وقد احتفظت الدولة الجديدة بقسم من هذه الأراضي، لكنها قسمت معظمها إلى قطع صغيرة (قطائع ومفردها قطيعة) تؤجرها إجارةً حكرية، فتكون عملياً كأنها مملوكة من الوجهاء المسؤولين عن استغلالها. وكان امتلاك هذه الضيع (ومفردها ضيعة) لا يعفي مالكها من الخضوع للرقابة الإدارية العامة، ولا يجعل منه «إقطاعياً» كما كان يقال غالباً، كما كان عليه أن يدفع الضريبة التي يدفعها كل مسلم على أملاكه، وبخاصة على ما كان يمتلكه قبل الإسلام في الجزيرة، ومن خارج ما وزعته الدولة. والفرق الوحيد أن هذه الضريبة التي



كانت بمثابة جزء من الزكاة يقتطع من الأملاك العقارية، كانت «عشراً» وليست خراجاً يقتطع من أملاك غير المسلمين، ويحسب على أساس نسبة أرفع. كان مورد المالك يتشكل من الفارق بين الضريبة التي يؤديها للدولة وبين ما يدفعه له المزارعون الذين يستثمرون الأرض، بناء على نظام الخراج.

وعليه، ماذا يغدو غير المسلم حينما يعتنق الإسلام؟ ربما ظن المرء من الوهلة الأولى، أن تخفيف عبء الضريبة بالانتقال من نظام الخراج إلى نظام العشر يحث على ذلك التحول. بيد أن هذا الانتقال كان يستحيل بصورةٍ عامة، لأن النظام الجديد ورث عن الأنظمة السابقة المسؤولية الجماعية عن الأراضي الزراعية تجاه بيت المال (خزانة الدولة) ولأن مجموع الضريبة التي يجب أن تدفع للدولة عن كل مجموعة من الأراضي لا يتغير لأسباب فردية. إذاً فالتحول إلى الإسلام من الناحية العملية، إما أنه لم يكن يعود على المسلم الجديد بأي نفع مادي (إلا أن الشجب المعنوي الذي يلقاه من محيطه كان يجعل هذه الحالة نادرة) وإما أن يعمد المسلم الجديد (وهي الحالة التي كانت أكثر شيوعاً) إلى البحث عن لقمة عيشه في مكان آخر، ويتخلى عن قطعة أرضه البلدية للفلاحين الذين يستمرون في استثمارها بالشروط العادية. من البديهي أنه إذا كان إغراء المدن العربية الإسلامية يجتذب في اتجاه، ففي اتجاه آخر كانت مقاومة الفلاحين تردع مثل ذلك التخلي عن الأرض، الشديد الوطأة على الجماعة. وماداموا قليلي العدد، فإن جابي الضرائب لم يكن عليه أن يخشى شيئاً؛ على العكس من ذلك، كانت خشيته تتزايد عندما يتزايد عددهم ويشكل خطراً على زراعة الأرض ومن ثم على مردودها الضريبي.

ذاك ما بدأ يحصل في بعض البلدان منذ نهاية القرن السابع.



ففي مصر أولاً كان الفلاحون يهجرون قراهم على أمل أن يمضوا مدة زمنية لا يدفعون ضريبة خلالها لأنهم لم يعودوا مسجلين في أي مكان. وتلك كانت عادة قديمة لدى الأقباط زمن البيزنطيين، فلم يكن الأمر مقتصراً على التحول إلى دين جديد. إلا أن ما حدث في العراق كان هجرة فعلية للأراضي رافقها تحول نحو الدين الجديد. ماذا كان يجب فعله؟ كان الحجاج يعيد الفلاحين الذين يضبطهم إلى قراهم، وبكل بساطة يمنع عنهم اعتناق الإسلام. وهذا بطبيعة الحال، في نظر الأتقياء، وضع محير غير معقول جعل عمر بن عبد العزيز يقول في الحجاج «إن الله جعله في منصبه ليكون هادياً لا جابياً». كان وضعاً غير مقبول؛ لكن وضعاً آخر غير مقبول أيضاً، حدث عندما توقف الفتح فترة من الزمن، وحرم خزانة الدولة (بيت المال) من قسم من عائداتها الضريبية. في ظل ظروف غير معروفة، تقرر الأخذ بحل يقوم على مبدأ بسيط، أما تنفيذه فبالغ الصعوبة؛ فقد كانت الأرض ملكيةً نهائية للأمة الإسلامية. وكل من لا يعتنق الإسلام عليه دفع ضريبة الخراج، أياً كانت صفة مالكها؛ أما من يعتنق الإسلام فعليه أن يطرح من تلك الضريبة الرسم المالي. كان هناك تمييز في الضريبة بين قسم منها خاص بالأرض، وهو الخراج، وقسم آخر خاص بالشخص أي الجزية، التي كان عليها أن تزول إذا اعتنق الشخص الإسلام. وخزانة الدولة لن تخسر شيئاً من جراء ذلك؛ فالجزية تستبدل بالزكاة. هذا التمييز لم تكن تعوقه صعوبات تقنية في البلدان التي يوجد في نظامها الضريبي الموروث عن الأنظمة السابقة تقليدٌ مشابه. إلا أن الوضع لم يكن كذلك في البلدان جميعاً، ويبدو أنه كان لابدّ من انتظار العصر العباسي لكي يتم توحيد النظام الضريبي. ولئن كان النظام الضريبي الجديد يقلل من الاستفادة الضريبية المترتبة على اعتناق الإسلام، فإنه يتيحها من دون اللجوء إلى الهجرة، وبشكل جماعي.



لئن كان الملاكون الكبار من السكان المحليين لم تنتزع منهم أراضيهم، فمن الثابت أن طبقة أرستقراطية جديدة حلت محل الطبقة القديمة، وهي مختلفة العرق، ولكن من دون أن تحدث تغييرات بين الشعوب التي أخضعت. وما كان يقال أحياناً من أن الفتح العربي كان يحرر الفلاحين، ليس له ما يؤيده في الوقائع. لم تتغير ظروف الفلاحين المعيشية، بل تغير أسيادهم. كل ما يمكن أن نلحظه من تغيير هو تغير وجهة بعض وجوه الاستثمار. فمحاصيل مصر الزراعية بدلاً من أن تذهب إلى القسطنطينية، باتت تذهب إلى المدن المقدسة في الجزيرة، عبر قناة تراجان(*) التي أمر عمرو بن العاص بشقها.

الأسياد الجدد الذين يموتون حباً بالجزيرة، يفضلون المناطق المحيطة بها ويعززون فيها منشآت الري ويعيدون بناء الآثار القديمة وترميمها، فبنوا فيها «قصور بني أمية» (إذ إن أبناء السلالة الحاكمة والمقربين منهم هم الذين كانوا يتمتعون، على نحوٍ خاص، بامتيازات كبيرة). وفي أماكن أخرى سعى الخلفاء وولاتهم إلى إعادة تشغيل أنظمة القنوات وإكمالها: وقد تميزت هذه السياسة التي اتبعها هشام بن عبد الملك (724 ـ 743) مثلاً بالشكاوى الكثيرة في العراق من تشغيل كثير من الناس في أعمال من دون أن يستفيدوا من عملهم. أما في الشام فقد كانت غوطة دمشق طبعاً موضع عناية خاصة .

الفن والأدب

كان الأمويون، وكذلك بعض العرب الذين خلفوهم، بنائين كباراً، يبنون على مختلف طرز البناء وأنواعه، فكانوا بحق ورثة الأباطرة كقيصر وخسرويه، ومآثرهم جديرة باهتمام خاص، على

(*) كانت ترعة تراجان (canal de Trajan) من النيل إلى البحر الأحمر.



الرغم من القليل الذي بقي منها في حالته الناجزة، حيث إن معظمها كان يتمتع بمزايا مرموقة، لكنه اندثر وآل إلى زوال.

وما لا شك فيه أن الإسلام، في رأي الكثيرين، جاء بطراز معماري جديد، فالمسجد لم يكن تماماً كالكنيسة. لكن ما يلفت الانتباه، هو الاستمرارية المعمارية إما للطراز الفني في الإمبراطورية البيزنطية وفي طيسفون، وإما للإنجازات المعمارية المحلية في سوريا. ينطبق ذلك على المساجد التي استلهمت الكنيسة البيزنطية ومحراب الصلاة في المدينة، وينطبق بالأحرى على القصور. يضاف إلى ذلك أن العمال كانوا من السكان المحليين المتمرسين بتقنيات موروثة أباً عن جد، وكان إمبراطور القسطنطينية يستعين بهم في أوقات السلم. وكان فن الفسيفساء، الذي اختفى واندثر في العصور الإسلامية اللاحقة، لايزال مزدهراً في ذلك العصر.

في هذا المناخ شيدت مبانٍ رائعة من حيث هذه الميزة أو تلك من المزايا التي تتمتع بها. نذكر منها، وبحسب التسلسل الزمني لبنائها، مسجد عمرو بن العاص في الفسطاط، والمساجد التي بناها عبد الملك في القدس (ونشير هنا إلى القيمة الدينية التي اتخذتها هذه المدينة في أثناء ثورة الزبير الذي منع الحج إلى مكة) أي قبة الصخرة التي سميت خطأً بمسجد عمر، وإلى جانبها المسجد الأقصى. ثم بعد ذلك بوقت قصير، مسجد المدينة والمسجد الكبير في دمشق الذي حل محل كنيسة القديس يوحنا المعمدان. ولا يقل عن تلك المساجد روعةً مسجد القيروان الذي اندثر، ولا مساجد الأمصار في العراق.

أما ما بقي من قصور الأمويين فهو أقل حفظاً وصيانة، وأشهرها قصر المشتى (Mshatta)، التي كان يعزى بناؤها إما إلى الأمويين وإما إلى عرب ما قبل الإسلام؛ وقد جرت مساجلات مطولة انتهت



مؤخراً إلى الإقرار بأن بناة هذا القصر هم الأمويون. وكذلك قصر الحير الغربي(•) ومثيله الشرقي، وقصر خربة المفجر... إلخ. وجميعها قصور اكتشفتها الحفريات وأعمال التنقيب الحديثة. وسنرى لاحقاً المزايا الفنية التي تميزت بها هذه المنجزات المعمارية التي نكتفي هنا بتعدادها فقط، بوصفها شواهد على السياسة الأموية.

لم يكن اهتمام الخلفاء الأمويين بالحياة الأدبية والفكرية، أو على الأقل ببعض جوانب هذه الحياة التي كانت سائدة في عصرهم أقل من اهتمامهم بالفن المعماري. لكن التناقض مع الفن كان صارخاً في هذا المجال. فبينما لم يكن هناك تراث عربي خالص في مجال الفن، كان التراث العربي من جهة، والإسهام الإسلامي من جهة ثانية، في مجال الأدب، على جانب كبير من العمق والثراء. كان الشعر البدوي لايزال مفضلاً في قصور الأمراء الذين هجروا البداوة من حيث نمط الحياة التي يعيشونها، وحيث إنه يستحيل التمييز على نحو قاطع، في هذا الشعر، بين ما يعود منه إلى ما قبل الإسلام، وما ينتمي إلى العصر الإسلامي، فثمة موضوعات جديدة أضيفت إلى الموضوعات القديمة التي كان يتناولها هذا الشعر: مديح الأمراء أصحاب الكرم والسخاء، ظروف الحياة في المدن، صراع الأحزاب. وكان هناك ثلاثة شعراء طارت لهم شهرة في العصر الأموي، وهم: الأخطل وهو شاعر عربي مسيحي سوري، والشاعران المسلمان المختصمان على الدوام جرير والفرزدق. وازدهر كذلك شعر الحب الذي كان عذرياً أحياناً، بدوياً أحياناً، كما في شعر قيس بن الملوح (مجنون ليلى) وإباحياً أحياناً أخرى كالشعر الذي عرفته دمشق، كما عرفته ـ وهذا أمر يثير الاستغراب ـ المدن المقدسة والحجاز. أما النثر

(•) نشير إلى أن واجهة هذا القصر هي الآن واجهة المتحف الوطني في دمشق.



فقد بقي على حاله السابقة، لكن لغته تبلورت عبر نشاط رواة الحديث ورجال الإدارة؛ هذا مع استثناء لغة **القرآن** العظيمة طبعاً. ففي مجال النثر بقي الاحتكاك بالتراث المحلي ضعيفاً. واستمر السكان المحليون يمارسون حياتهم الفكرية والثقافية الخاصة المستمدة برمتها من المرجعيات القديمة: فقد كان القديس يوحنا الدمشقي الذي شغل منصباً رفيعاً في الإدارة الأموية، قبل أن يكون كاهناً في دير القديس سابا في القدس، أكبر عالم بيزنطي في اللاهوت، على الرغم من حرب الأيقونات، في زمن لم تعرف فيه بيزنطة مثيلاً له، وكان طبعاً يكتب بالإغريقية.




مكتبة
الفكر الجديد

5

تطور الأفهام في منتصف القرن السابع «الثورة العباسية»

بعد إخضاع ثورتي المختار وابن الزبير، ظهرت الدولة الأموية وكأنها دولة قوية مقتدرة. وهي بالفعل بقيت كذلك طيلة خمسين عاماً. ثم ظهرت فجأة، حوالي عام 740، اضطرابات جديدة كانت تختمر في الأعماق، ومالبثت على امتداد عشر سنين أن قضت على السلالة الأموية الحاكمة، وقضت لا على إمكان تبديلها بسلالة حاكمة أخرى فحسب، بل على النظام برمته. طبعاً، أدت الخلافات الداخلية والصراعات بين الطامعين بالخلافة بعد هشام (743) دوراً في تسهيل، بل في تعجيل وقوع الكارثة بين العامين 749 و750. لكن التحول الذي حدث ما كان له أن يحدث بهذه القوة لو أن الأمر اقتصر على عمل بعض الأفراد، فهذا العمل كان بمفرده لا يكفي. ولم يكن تفسير الأحداث واحداً لدى الجميع، كما لا يمكن التثبت من أي منها؛ وإنما يمكن على الأقل أن نرسم الخطوط البارزة في تلك الأحداث ونعين مراحلها المعروفة.



مواطن الضعف في النظام

رأينا أنه لا يمكن لنا أن نؤكد صحة التهمة بالكفر والإلحاد التي كان يرمي بها الأمويين أعداؤهم ومناوئوهم. يبقى أن التطور الاجتماعي والفكري ـ وهذا ما لا يمكن أن نلوم عليه الأمويين ـ طرح على نظامهم مشكلات لم يكونوا مهيئين لحلها؛ وهي مشكلات اجتماعية ودينية.

منذ أن جعل المستشرق فلهاوزن (Wellhausen) عنواناً لكتابه القيم الذي وضعه مطلع القرن (القرن العشرين) **الإمبراطورية العربية وسقوطها** (*Das arabische Reich und sein Sturz*) الذي كان بمثابة أول كتاب علمي للتاريخ الأموي، بدأ التركيز على العوامل الاجتماعية والقومية في انهيار الدولة الأموية، من دون أن تغيب عن البال الحركات الدينية التي كان عليهم أن يواجهوها، ولكن ما غاب عن البال هو الرابط المتين الذي يصل بين تلك العوامل وهذه الحركات. من هذا المنظور، فإن «الثورة العباسية» هي قبل كل شيء حصيلة سخط الموالي الإيرانيين الذين كانوا أول المستفيدين منها. لا شك في أنها استخدمت حركة علوية، لكن قوتها لم تكن في ذلك الاستخدام. ولم يعد بالإمكان اليوم تقديم الأمور على هذا النحو بالضبط.

لا يمكن، بطبيعة الحال، إنكار العوامل الاجتماعية، لكن لابدّ مع ذلك من إدراك أن تلك العوامل إن استطاعت أن تخلق حالة الاستياء وأن تمنح المعارضة قوة، فإن هذه المعارضة لم تعبر عن «أيديولوجيتها» إلا بأفكار وعبارات عربية ـ إسلامية.

علينا في البداية أن نلاحظ أنه لم تكن هنالك عداوات بين



مختلف الأقوام، ولا عداوات بين مختلف الأديان. فباستثناء بعض التطرف الهامشي، في آسيا الوسطى أو في بلاد البربر، لا نجد أثراً لأي ثورة يمكن أن يدفعنا إلى القول إنها كانت ضد العرب أو ضد الإسلام، بينما نجد مثل هذه الثورات في العصر العباسي. وكنا قد أشرنا إلى بعض أسباب ذلك؛ لكن علينا أن نضيف هنا أن السلطة الأموية كانت غالباً ما تبدو للجماعات الطارئة على البلد أي القادمة من الخارج، وهم أكثرية فيه، أنها سلطة رخية ومتهاونة، تترك لعمالها (أي الولاة) وللنافذين التابعين لها محلياً هامشاً واسعاً من الاستقلال. على أن ذلك لم يكن يحول دون قمع الحركات الاجتماعية؛ لكن هذه مسألة أخرى، بمعنى أن الاحتجاج على قمع كهذا كان لا يوجه النقد إلى الإسلام، بل كان خلافاً لذلك، يتم باسم الإسلام ومبادئه. ومن الناحية الدينية، كان التسامح هو نفسه: فالعرب الذين لم يكونوا قد تمرسوا باللاهوت وعلم الجدل الديني إلا قليلاً جداً، وكانوا أقلية بالمقارنة مع السكان المحليين الذين يفوقونهم عدداً، يعاملون الأديان والمذاهب بالاحتفاظ بمسافة واحدة منها جميعاً. فكان ذلك بمثابة انتعاش للأديان والمذاهب التي عانت الاضطهاد في ما مضى.

من أين يمكن أن ينشأ السخط الاجتماعي إذاً؟ لم يكن السخط هو نفسه في كل مكان. كان في الجزيرة عرب ساخطون بسبب عدم حصولهم على الحصة التي يريدونها من امتيازات السلطة. ولهذا السبب كانت هناك عداوات بين عرب العراق وعرب سوريا (وكان عرب الفئة الأولى منتشرين أيضاً في إيران وآسيا الوسطى، وعرب الفئة الثانية في مصر والمغرب وإسبانيا). وكانت هنالك عداوات قبلية تبعث على تفاقم ذلك السخط. وفي الأوساط العربية تغيرت طبيعة الحروب مع الخارج وتباطأت وتيرتها؛ فالحرب التي باتت تدور في



أماكن أكثر فأكثر ابتعاداً عن المراكز التي كان يقيم فيها العرب ويستقرون، لم تعد تهم إلا قسماً من العرب، وبخاصة عرب المناطق الحدودية الذين لم يعد الغزو الداخلي ـ وقد أخذت الحرب مع الخارج تحل محله أكثر فأكثر ـ يدر عليهم سوى مردود ضئيل. أما الحملات العسكرية الكبرى التي باتت تواجه مقاومةً وصموداً متزايدين، وباتت تتطلب جهوداً تقنية أثقل عبئاً، فلم يكن العرب جميعاً بقادرين على التكيف معها. كانت الحرب تنحو نحو الاحتراف لتغدو مهنة واختصاصاً، لذا تزايدت حدة مشكلة الرواتب التي كانت لا تزال متدنية، إذ إن الغنيمة وحدها لم تعد كافية. كانت نفقات الجيش تزداد وتتفاقم فتتفاقم معها وطأة الضرائب على الذين «يدفعونها». من جهة أخرى، كان واضحاً أن عودة الصراعات القبلية كانت بمثابة انبعاث لفوضى الأعراب التي استكانت في خضم الحماس لحرب الجهاد المقدسة، ثم مالبثت أن عادت إلى سابق عهدها. وبرغم بقاء مذهب الخوارج مبدئياً خارج هذه الصراعات جميعاً، فقد كان غطاء فكرياً (أيديولوجياً) سهلاً كي تتستر به تلك الفوضى وتطبعه في المقابل بطابعها.

لم تكن بين العرب والسكان المحليين مشكلات قومية بل مشكلات اجتماعية، ولم تكن بأكثر مما كانت في السابق، ولم يكن الفلاحون يتذمرون من الملاكين الكبار بأكثر مما كانوا يتذمرون في السابق، ولكن ليس أقل منه أيضاً. وكان شيئاً استثنائياً أن يؤول ذلك تلقائياً إلى حركات تمرد، لكن كان له أن يساعد متمردين آخرين على اجتذاب الجماعات الساخطة، وهو على أي حال يفسر مدى اللامبالاة التي يقبل بها الفلاحون وسكان الأرياف أي تغيير للنظام. كان تذمر الموالي أكثر وضوحاً وسفوراً، وكانت نتائجه أكثر فورية وحضوراً. فوضعيتهم تجاه معلميهم وتجاه القانون وتجاه الضرائب لم



تكن ثابتة، وغالباً ما كانت أدنى منزلةً من وضعية المسلمين القدماء والعرب. ونعود هنا لنذكر مرةً أخرى بأنهم لم يكونوا معادين للعرب ولا للمسلمين، لكنهم كانوا يرون أن الدور البالغ الأهمية الذي يضطلعون به في المجتمع العربي الإسلامي وفي الدولة يخولهم بأن يكونوا متساوين مع العرب في التمتع بكل المنافع والمغانم التي ينعمون بها. وليس في ذلك سوى تطبيق لمبادئ الإسلام الذي جاءت رسالته إلى العرب وبلغة العرب، لكنها موجهة ضمناً إلى الإنسانية جمعاء؛ ويجب ألا تكون هنالك أي فروق بين الإخوة في الدين إذا كانوا من أعراق مختلفة. ونذكر أيضاً بأن عرباً كثراً كانوا خلافاً لعرب آخرين يرون أن الاعتماد على مواليهم أضمن لهم من الاعتماد على أبناء جلدتهم. كان هناك شيء من عدم الاستقرار، أو انعدام التوازن، الذي سيؤدي ذات يوم إلى خلل كبير، كما في كل مجتمع ناشئ عن غزو خارجي. باسم الإسلام ثلم نصل العرب واهتزت مكانتهم. ذلك كله صحيح. والصحيح كذلك أن ليست هناك كلمة واحدة حول هذا الموضوع، في الكتب التي تتناول سيرة الحركة التي أدت إلى سقوط الحكم الأموي. علاوةً على ذلك، يجب ألا ننسى أنه إذا كان أحد لم يتحرك على الفور للدفاع عن النظام الأموي، فإن الثورة رغم ذلك لم تأت إلا من منطقة محددة.

من حيث الفكر الأيديولوجي، كان كل شيء يدور حول الحق الذي كان ينسبه حزب صاعد، إلى أهل البيت، حقهم في الثأر الذي لابدّ أن يكون قصاصاً من أولئك الذين اغتصبوه ويمنعونه عنهم، وأيديهم مازالت ملطخةً بدمائهم. ولو كانت هناك شكوى مبعثها اجتماعي، فهذه الشكوى هي أن السلطة لا يمارسها من هو شرعاً أهلٌ لها، ولئن كان هناك باعث على الشكوى في المجال الديني، فهو بالأحرى للسبب نفسه. وصول الرجل المناسب إلى سدة الحكم



يذلل كل الصعوبات لأن الله يسدد خطاه. والرجل المناسب هو من آل البيت؛ أي إنه عربي.

المعارضون: الخوارج والشيعة

يصعب علينا أن نستعيد بدقة صورة الحركات التي لم نعرفها إلا من كتاب متأخرين كانوا يفكرون وفقاً لمصلحة مذاهبهم التي تطورت في ما بعد على نحو مختلف. على أن بعض ملامح هذه الصورة ظاهرة. لابد من التشديد على أن المشكلة الأساسية، وحتى المشكلة الأساسية الدينية أيضاً، كانت بالنسبة إلى الأجيال الأولى من المسلمين، مشكلة سياسية بحسب توصيفنا. لقد أشرنا إلى تشابك هذين التصورين في الوعي الإسلامي. ولكن الموضوع الأهم في التفكير الديني، وبخاصة في هذه الفترة، حتى ولو كان يخدم لدى البعض مآرب أخرى، هو مسألة الصفات التي يجب أن يتمتع بها الإنسان ليعترف به قائداً للأمة، ومسألة السلوك الذي على الأمة أن تسلكه تجاهه وتجاه القادة الذين لا يمتلكون كل الصفات التي يمتلكها. هذا ما يمنح مذهب الخوارج أهمية بالغة ويجتذب إليه من الأعراب مفكرين متدينين إلى حد رفيع. ثمة ثلاثة مواقف مختلفة أجابت عن هذا السؤال الأساسي.

يرى الخوارج أن قيادة الأمة لا يمكن أن تكون إلا للإنسان الذي يختاره الله وهو أفضل مسلم. في البداية، أي عشية معركة صفين، لم يكن يعرف كيف سيتم اختياره: عملياً، من خلال اتفاق العارفين، لا بل اتفاق المسلمين جميعاً. ثم سرعان ما تبادر إلى الذهن أن «أفضل مسلم» يمكن أن يكون من أي عائلة من العائلات، لا بل من أي بلد من البلدان (من هنا الانفتاح على البربر، مثلاً). غير أن نسبة الأعراب العالية في صفوف الخوارج



أبعدت عنهم معظم السكان المحليين، باستثناء البربر. لم ينشئ الخوارج إلا إمارات محلية. وعندما بلغ التفكير في المسألة عمقاً معيناً، طرح السؤال حول المعايير الواجب توفرها في «أفضل مسلم»: الإيمان قبل كل شيء، ولكن الأعمال أيضاً، مع ما يترتب عليها من أخطاء قد تسقط أفضليته. وذلك يقتضي، كما يتضح شيئاً فشيئاً، أن المسلم الأفضل أي القائد، مسؤول أمام الله عن أفعاله، وهذا تصورٌ لقدرة الله وعظمته المطلقة وللقضاء والقدر، يحفظ للإنسان قدراً من الحرية. إنما مثال القائد لا يتنازل، وجليل، ويصعب تحقيقه. وفضلاً عن ذلك، تاق الخوارج إلى الانسحاب من العالم، والانصراف أحياناً إلى التأمل بصفاء، وإما إلى الاستشهاد في الجهاد ضد المسلمين الفاسدين. ولم يتوقوا أبداً إلى توحيد العالم الإسلامي تحت وصايتهم.

وفي رأي آخرين أن أفضل مسلم لا يمتلك، بصفته هذه، الحق في شق صف الأمة بثورة على قائد هو ليس أفضل المسلمين. والفكرة الأساسية في ذلك، هي أن هذه الصفة لا تعود إلا إلى آل بيت النبي الذي اصطفاه الله وخصه بنوع من الوحي المستمر، أو على الأقل بقبس من نور خاص يتيح له تفسير الوحي. يمكن أن تفسر هذه الفكرة ذاتها بأشكال مختلفة، فـ «مؤرخو البدع والنحل» الإسلامية يميزون فيها بين الفرق والاتجاهات «المغالية»، وبين تلك التي ليست كذلك. من البدع المغالية تلك التي تبالغ في إجلال رجل إلى حد أنها تنسب إليه صفات خارقة، هي من طبيعة الصفات الإلهية. ويقال إن يهودياً، هو عبد الله بن سبأ، اعتنق الإسلام، نشر وروج أفكاراً حول علي من هذا القبيل، على الرغم من رفض علي نفسه لها. محمد بن الحنفية كان أيضاً، بعد وفاته، موضوع أفكار مماثلة، بانتظار أن



يأتي آخرون من بعده. كانت هناك فكرة واسعة الانتشار في الشرق، حول مسيح مخلص أو مهدي منقذ: علي، أو محمد، أو آخرين... لم يموتوا بالفعل، وإنما اختفوا فحسب، وسيعودون ليعيدوا العدل على الأرض، بينما يكون العالم في نهايته أو أوشك على النهاية. ومن دون الذهاب إلى حد هذه «المغالاة»، يجب التنبه إلى الصفات والعلامات التي تدل على من سيكون القائد «الهادي»، إمام الأمة، لأن الإمام هو أكثر من مجرد قائد زمني يقود الناس في الدنيا، هو رجل يتمتع بالفضيلة اللازمة لكي يقود إخوته في الدين معنوياً على «الصراط المستقيم». وما أكثر الذين كانوا يعتقدون أن تلك الصفات يمكن اكتسابها بالجهد الدراسي وحده، أو بالدرس والكفاح من أجل السلطة (وتنطبق تلك الحال، في النصف الثاني من القرن، على زيد وسنعود إلى هذا الموضوع لاحقاً)، على حين كان يرى آخرون عكس ذلك، وينصحون بأن يبقى الشخص الموهوب بعيداً عن ممارسة أي كفاح، لئلا تذهب موهبته من غير طائل، ويشددون على خصاله الداخلية التي عليه أن يحجبها ويصونها أطول مدة. كان الأمر الأهم في نظر المؤمنين، معرفة ما إذا كان هذا الشخص هو إمامهم لأن الإمام السابق نصبه إماماً من بعده، أم لأن شيئاً من روح النبوة قد انتقل عبر الأئمة من إمام إلى إمام، حتى وصل إليه، سواء نصب إماماً أم لم ينصب. نجد هنا، على الأقل في هذه الحال، الأفكار القديمة حول تناسخ الأرواح.

علينا أن نعي جيداً أن تلك الأفكار التي كانت تشيع في بعض الأوساط، لم تكن بالضرورة أفكار الأشخاص الذين كان المبشرون بهم يقولون إنهم من أتباعهم ومريديهم. ولم يكن أمام آل علي الحافظين قبل شيء لسنة النبي، إلا أن يظلوا يقظين تجاه



بعض الظواهر الجديدة التي تبدو لهم ملائمة (لكنهم كانوا بذلك ينفرون منهم الناس الذين لا يرغبون إلا في أن يبقوا مسلمين أتقياء فحسب). والشيء الوحيد الذي يمكننا قوله هو أنه كان يصعب التمييز بين ما ينسجم مع الإسلام وما يشذ عنه، إذ لم يكن قد تبلور بعد ولو ضمنياً أي أرثوذكسية(*) دينية (أو سنية، أو صراطية). ولم تكن بعض الأفكار الخارجة عن الإسلام في الأصل، مناقضة له بالضرورة. وكان الامتناع عن فعل أي شيء يسيء إلى مناصرين يعتقد بأنه سيصار إلى التخلي عنهم في ما بعد، ممكناً إذا كانت المصلحة الآنية تقتضي ذلك.

ثمة مسألة أخرى لابدّ من إيضاحها، وهي أن إجلال آل بيت النبي، كان يذهب قبل كل شيء إلى علي، ثم إلى أولاده، سواء الذين ولدتهم فاطمة أو غيرها. لكن العرب لم تكن لديهم عقلية ملكية، ولا يعلقون أهمية كبيرة على من تكون الأم. فكان تصورهم

(*) الأرثوذكسية أو الأرثودكسية (orthodoxie) عبارة تتألف من جذرين يونانيين: orthós (مستقيم أو قويم) وdóxa (رأي أو مذهب). ويقابلها الإيتيرودكسية (l'hétérodoxie) أي الرأي المنحرف والمخالف والشاذ. وفي اللاتينية، كانت الأرثوذكسية تدل على نزعة التشدد في الكنيسة المسيحية؛ واستخدمت بالفرنسية للدلالة على كل تشدد في كل دين، لا بل في كل سلوك تمليه أي عقيدة جامدة أو إيمان أعمى بأي شيء حتى بالعلم والعلمانية.

استعملها التاريخ المسيحي بمعنى «العقيدة القويمة» الملتزمة حرفية النص التوراتي والإنجيلي، ونقلها المستشرقون من اللاهوت المسيحي إلى اللاهوت الإسلامي وأطلقوها على «أهل السنة والجماعة». وبلغة أكثر تزمتاً وتشدداً، تعني الأرثوذكسية «الفرقة الناجية» وحدها؛ إذ يزعم أصحاب كل تفسير أو مذهب أنهم وحدهم على صواب، وأن الآخرين جميعاً على خطأ، هم السنة والآخرون أصحاب بدع.

على أن السنة، في الإسلام، لم تكن في العصر الإسلامي الكلاسيكي معروفة بالمعنى الذي لها اليوم، فكل مذهب أو فرقة من الفرق والمذاهب، كانت تزعم أنها هي السنة والأصل؛ كما إن الأصل والأصول (ويقابلهما الفرع والفروع) كان لهما معنى مرتبطاً بأساليب وطرائق المنطق المستخدم في العلوم الدينية والفلسفية كالاستنتاج والاستقراء وما إليهما، أكثر منه بالتشدد والتزمت والأرثوذكسية، الذي لهما اليوم.



للعائلة مرناً فضفاضاً، وعندما خبا وهج العليين(*) الأوائل وانطفأت شهرتهم، بات شائعاً أن نرى أشخاصاً من مختلف الأنواع يزعم أنهم أئمة، أو يزعمون الإمامة لأنفسهم. وكان بعضهم متحدراً من علي وفاطمة؛ لكن بما أن السلالة تتفرع، ومن دون أن يكون الجميع متفقين على رأي واحد لاختيار شخص واحد، فقد نشأ خلاف بين الحسنيين والحسينيين من جهة، وبين هؤلاء وغيرهم من جهة أخرى. وكان البعض الآخر، وهم على مسافة متساوية من القرابة للنبي، يتحدرون من جعفر شقيق علي، أو من العباس عم النبي (وهو في منزلة عمه أبي طالب، والد علي)، فلم يكن لأي من آل علي [العليين] هيبة أو شخصية قوية تخوله أن يفرض على الجميع. وفي ما بعد، عندما تكون لدى الشيعة نتاجٌ رسم خطوطاً علوية رسمية، حسنية وحسينية، أراد هذا الأدب الشيعي أن يقنعنا، وقد أقنعنا بالفعل، بأنه كان هنالك على الدوام أئمة شرعيون غير مزعومين، وأن الآخرين مغتصبون. والحق، أن هيبة آل البيت كانت تتزايد باستمرار، لكن لم يكن هنالك حزبٌ حقيقي موحد يكافح من

(*) يستخدم المؤلف كلمتين للدلالة على شيعة علي (alawites) و(alides) وذلك لكي يميز بين فئتين منهم، قبل وفاته وبعدها: العلويون (alawites) التي تدل على شيعته وأنصاره في حياته فتشمل كل من أيدوه وبايعوه وطالبوا بالخلافة له وتتعدى دلالتها الجماعة التي تشكل منها مذهب ينتسب إليه ويجله إلى حد اعتباره على الرغم من استيائه منهم، ومازال لهذا المذهب أتباع في بعض البلدان العربية. أما العلويون الذين بعد وفاة علي طالبوا بأن تكون الخلافة في أبناء علي وأبنائهم وأحفادهم والمتحدرين من صلبه ولم يتشكل منهم مذهب بل كانوا يستندون في عملهم السياسي وحركات التمرد التي قاموا بها خلال حكم الخلفاء الأمويين والعباسيين، على شيعة علي والمؤيدين لحق آله في الخلافة، فيشير إليهم المؤلف بتسمية أخرى هي alides. التزاماً بهاتين التسميتين وتمييزاً لدلالة كل منهما جعلنا علويين مقابل alawites التي تدل على مؤيدي علي بعامة، وعليين مقابل alides التي تدل على سلالة علي، مع أن كلمة علويين كانت تشمل هؤلاء وأولئك جميعاً.



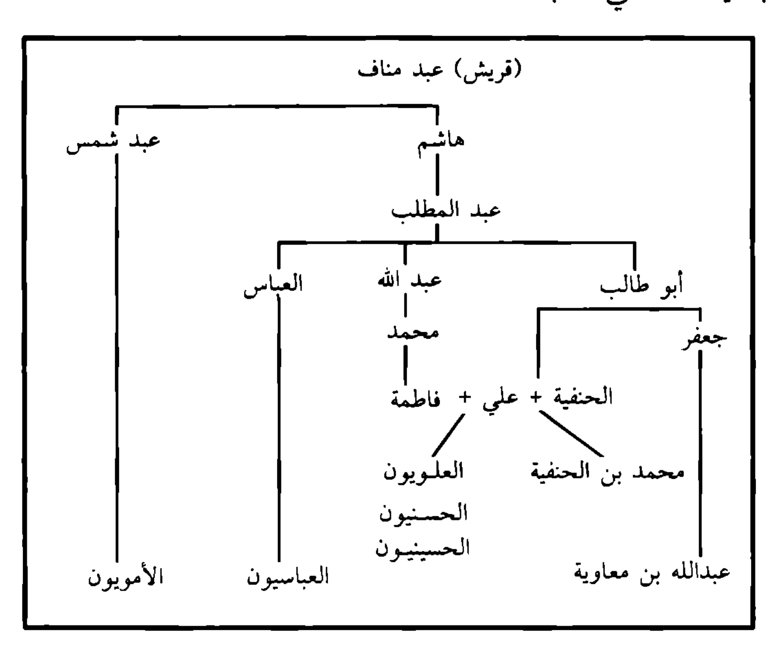
أجلها. وجل المخلصين كانوا يأملون أن يأتي يوم يتم فيه تجاوز الخلافات بين فروع آل البيت وتستعاد وحدة بيت النبي وتماسكه، ويعلن شخص واحد للقيادة. وسنلقى صعوبة جمة في فهم الأحداث إذا اكتفينا بالرواية التقليدية التي يقول بها الشيعة. فإلى جانب هذه الرواية يجب أن ننظر في ما يقوله المعتزلة أيضاً. وهذا ما سنفعله لاحقاً.

في ما عدا أنصار آل البيت والخوارج، يصعب تحديد الاتجاه الثالث بدقة، لا بل إن تحديده غير ممكن إلا بطريقة التناقض مع الاتجاهين الآخرين، وهو يضم كل الذين شملهم اسم «المرجئة» في الجدال اللاحق، كما يضم، وإن على نحو باهت وغير واضح، كل الذين قبلوا بالخليفة الأموي، من دون أن تكون لهم عقيدة معينة. ويقتضي هذا القبول، إن نحن تأملناه ملياً، رفض فكرة تمييز أهل البيت وتفضيلهم على سواهم، ورفض فكرة «أفضل مسلم». كما إنه يعني، بقليل من الغموض وكثير من الفعالية، أن شرعية القائد إذا كانت تقتضي الإيمان بداهةً، فإنها لا تنتفي ولا تزول إذا كان القائد غير معصوم عن الخطأ في أفعاله، مادام يحرص على وحدة الأمة ومصلحتها العليا. ويمكن له أن يعني أيضاً أن قائد الأمة لا يكون مسؤولاً عن أفعاله إلا مسؤولية مخففة، أي الإيمان التام بالقضاء والقدر. علاوةً على ذلك، اعتبر إقرار الفقهاء اللاحقين بشرعية حكم الخليفة الأموي، اعترافاً بحق قريش بوصفها دائرة أوسع من دائرة أهل البيت ـ ولعل هذا الاعتراف حدث في زمن الخلفاء الأمويين بالذات ـ إلا أنه حق لا يستتبع أي استعلاء عربي على الآخرين.

تلك إذاً كانت الأوضاع الاجتماعية والدينية التي سادت حوالي العام 740. ولا ينفع في شيء أن نأتي هنا على ذكر الثورات الصغيرة والمواجهات القمعية التي لاقتها المذاهب الصغيرة التي تذكرها



الكتب بهذا القدر من الوضوح أو ذاك. يجب أن نشير فقط إلى استمرار دور الكوفة واستمرار عجز وجهائها في آن معاً عن ضمان فوز مرشحيها. ثمة شخصان وحسب يجب أن نذكرهما: الأول هو زيد الذي إليه ينتمي الزيديون ـ وسنتكلم عليهم لاحقاً ـ والذي قام سنة 740 بثورة كان مصيرها السحق التام، لكنها استطاعت أن تؤسس تنظيماً لأتباعها الذين ظلوا ناشطين في ما بعد تحت قيادة زعماء آخرين. والثاني هو عبد الله بن معاوية الذي تمكن من الفرار من الكوفة إلى إيران وبقي فيها من العام 746 إلى العام 750. يتحدر الأول من الحسين بن علي، وهو فقيه كان معروفاً باعتدال فقهه. ويتحدر الثاني من جعفر. وينسب إليه الأدب العباسي آراء «مغالية» أشاعها لما فيه مصلحته الشخصية، ربما لأن العباسيين كانوا يعتزمون قتله، بوصفه خصماً محتملاً لابدّ من شطبه، وقد قتله زعيم الثورة العباسية فعلاً في ما بعد.





الحركة العباسية

تصعب معرفة كيف بدأت الحركة العباسية التي لم تظهر إلى حيز الوجود إلا قبل وقت قصير جداً من انتصارها، بينما كانت ثورات العلويين تتصدر مسرح الأحداث على الدوام. لكن بات ثابتاً اليوم أن نواتها الأساسية تكونت من أتباع المختار وأتباع محمد بن الحنفية الذين نجوا من المجزرة وتجمعوا حول ابن محمد بن الحنفية المدعو أبا هاشم. لكن بعد موت هذا الأخير، وكان أبتر، بلا ذرية، عين أتباعه خلفاً له رجلاً ليس من البيت العلوي، هو محمد بن علي المتحدر من العباس. وكان العباسيون قد لعبوا حتى ذلك الوقت دوراً مشرفاً في تأييد النبي وآل علي، لكنه بقي دوراً لم يرق إلى المرتبة الأولى، ثم استقروا في سوريا من دون أن تكون لهم مطامح معلنة. وتصعب معرفة من هم، ومن كان زعماؤهم بعد موت أبي هاشم وفي أي فترات. بيد أنه يمكن القول ـ وهذا في الواقع الأمر الأهم ـ أنهم أنشأوا تنظيماً سرياً يعمل من أجل أهل البيت، من دون أن يعلنوا اسم الإمام. في ما عدا هذه الخصوصية، كانت السمة الخاصة بهذا التنظيم، أنه يعي تماماً استحالة الوصول إلى نتيجة، إذا استمر البحث عن إمام بين أعيان الكوفة. ومن الثابت أن زعيم التنظيم، وهو يأتي بعد القائد العباسي الذي كان لا يظهر أبداً في العلن، كان مقيماً في الكوفة. بيد أنه كان مولى، ومحوطاً بكثير من الموالي، فاستطاع أن يخلق حركةً حقيقية في مقاطعة حدودية قوية هي خراسان.

ينظر البعض إلى الحركة العباسية على أنها كانت معادية للعرب، لأنها نشأت في خراسان، واستعانت بأبناء خراسان الذين جنوا منها أكبر الفوائد؛ وتلك، لعمري، نظرة سطحية فيها، على أقل تقدير، كثير من تبسيط الأمور. وذلك لأن هذه الحركة كانت



تضم عرباً، وعلى خلفية صراعات قبلية عربية. وذلك أيضاً لأن خراسان، من بين إيران قاطبةً، كانت تضم جيشاً عربياً كبيراً، بسبب ضرورات الفتح ومقتضيات التوسع العسكري، وكانت من ثم الأكثر انخراطاً في الإسلام؛ حتى إنه كان يمكن إشراك السكان المحليين في قضية كانت تطرح بلغة عربية وفي إطار صراع عربي. على أن كثرة الموالي ضاعفت قوة الحركة، وأكسبتها طابعاً اجتماعياً آخر، كما إن مزايا الموالي جعلتهم في نظر القائد الطامح إلى الخلافة، أنصاراً أكثر إخلاصاً من العرب الذين كان ينبغي التعامل معهم معاملة الند للند. من جهة أخرى، كان يمكن بهذه الطريقة إبقاء السلطة الأموية في جهلها لما يحاك ضدها، وجعل رد فعلها بطيئاً إن هي اكتشفته. وأخيراً، فإن عدم وجود حركة علوية في خراسان كان يتيح بسهولة أكبر القيام بعمل جديد في مواجهة الشيعة في البلاد العربية.

بعد موت هشام بن عبد الملك (743) دب الضعف في الحكم الأموي بسبب الصراع على السلطة بين الأمويين. ولم يكن مروان الثاني الذي فاز بالخلافة، وهو الابن البكر في عائلته، لكن من عائلة ذات قرابة بعيدة عن هشام، يشعر بالأمان في دمشق، فنقل إقامته إلى حران وسط القيسيين الذين طلب منهم العون والمساعدة، خلافاً لتحالفات الحكم الأموي التقليدية مع القبائل. وكان ذلك بمثابة اعتراف بصعود الدور الذي تؤديه بلاد ما بين النهرين، وتخل عن الأسس المتينة التي استندت إليها قوة الأمويين. وكان عبد الله بن معاوية والخوارج ينازعونه على نصف الإمبراطورية. في هذا المناخ انفجرت الثورة العباسية.

جرت مجادلات طويلة حول المعنى الدقيق لهذه الثورة. وتتلخص الإجابة التقليدية عن هذا السؤال بتأثير من الشيعة، في كون



العباسيين نظموا حركة كان الشيعة عتادها وعمادها رجالاً وفكراً. في اللحظة الأخيرة، وفور ظهور تباشير النصر، خانهم العباسيون وأمسكوا بمقاليد السلطة واحتفظوا بها لأنفسهم. لكن هذه الإجابة لا يمكن التسليم بصحتها بلا تحفظ؛ فقد ظهرت مؤخراً دراسات علمية حديثة تشير إلى وجود أيديولوجيات متنوعة و«مغالية» أحياناً، نشأت حول الحركة العباسية وطبعتها بطابع البدعة والهرطقة، وكان يبدو أنه لا يمكن الحفاظ عليها ولا يمكن أن تستمر. وهناك من يجيب بربط الحركة العباسية، لأسباب سنعود إليها، بأصول المعتزلة التي آلت إلى ازدهار في القرن الأول من الحكم العباسي. وأعتقد أن الخطوط الكبرى لما يمكن أن نسلم بصحته، هي الآتية:

يستحيل أن نعرف التوقيت والكيفية اللذين حدث فيهما الانتقال من مطلب كان في نظر العامة يعني آل البيت جملةً، إلى المناداة بحق الإمامة للعباسيين. ربما يكون قد حدث في اللحظة الأخيرة انقلاب بالقوة. ولكن ما يمكن أن يكون قد حدث أيضاً، ومهد أمام هذا الانقلاب، هو أن العباسيين خلافاً لما يطمح إليه العلويون أو غيرهم من الحركات المحيطة بهم، كانوا يؤكدون أنه لا يوجد داخل البيت العلوي الذي يشمل الطالبيين (أبي طالب، والد علي وجعفر) والعباسيين، رجلٌ خارق الصفات وفوق البشر، وإنما هناك رجال عاديون متساوون وذوو حقوق متساوية فحسب، ويمكن لهم أن يخطئوا، ولكن حسابهم عند الله: وهذا موقف يلتقي مع من كانوا يتوجسون خيفةً من المتطرفين. كان يجب قبل كل شيء التمسك بسنة النبي والانتقام من الذين اغتصبوا حق أهل البيت وقتلوا عدداً منهم. غير أنه يجب التشديد على حقيقة أن هذا الانتقام، في التراث العربي، هو النقطة الوحيدة التي اتفق عليها جميع المشاركين في الحركة، وكانت هي الفكرة التي منحت الحركة قوتها مهما كانت أفكار هذه الجماعة أو تلك من الجماعات التي كونتها.



عم كان يمكن أن تسفر الحركة، لو لم تحظ بفكرٍ تنظيمي بارع؟ لا يستطيع أحد أن يجيب عن هذا السؤال. على أي حال، حظيت الحركة بمنظم بارع هو مولى إيراني نشأ في الكوفة ويدعى أبا مسلم. وإنه لمدعاة للعجب ألا يكون ممكناً قول شيء مؤكد في رجلٍ حدث عنه التاريخ مطولاً حتى بات أسطورة عاشت على مدى مئات السنين! يصعب تحديد مواقفه الخاصة. ويبعث بعض أحداث حياته، وهو في سن الشباب، ومكانته لدى الملل التي ولدت على نحو غير مباشر من الدعوة التي كان ينشرها، على الاعتقاد بأنه كان يضمر موقفاً مختلفاً عن ذلك الموقف الذي يتوقعه منه معلموه. وما يمكن لنا أن نقوله، هو أنه كان يعمل بحماسة شديدة وبلا هوادة، لتثبيت سلطته، ولو على حساب آخرين خدموا الحركة، لكن بغية استخدام هذه السلطة كلها، قبل النصر، تحضيراً لهذا النصر على نحو ما يتصوره، أي نصر معلمه وسيده المباشر العباسي، ومن دون اكتراث بمجلس أهل البيت النبوي والعلوي. وما يمكن أن نقوله فضلاً عن ذلك، أنه استطاع أن يحشد تحت رايته جموعاً تلتهب حماسةً جندها من أهل خراسان ومن جميع فئات المجتمع وطبقاته، وأن ينظم الانتفاضة ويؤطرها بقيادات عسكرية مقتدرة ومخلصة له. ولم يتمكن أحدٌ من القادة الأمويين، وقد باغتتهم المفاجأة وأخذتهم على حين غرة، من أن يعدوا العدة الحربية اللازمة لمقاومة الثورة، طيلة بضعة أشهر. وفي العام 749 دخل الجيش العباسي براياته السوداء إلى الكوفة، وأعلن أبو العباس الذي انكشفت زعامته عند ذاك، أنه سيد أهل البيت. وبعد بضعة أشهر هرب مروان الثاني إلى مصر، ثم بحجة الدعوة إلى المصالحة في فلسطين، لبى رجال أمية الدعوة وحضروا إلى مكان المصالحة المزعومة، لكن أبا العباس جزرهم جميعاً بلا هوادة، ونبش قبور موتاهم، ولم ينج من تلك المجزرة إلا رجل واحد تمكن من الفرار سنة 750، وسنعود إلى الكلام عليه.



لم يكن في الأمر خيانة، أي إن العباسيين لم يغتصبوا الحركة العلوية. فالحركة العباسية هي حركة مستقلة عن الجماعات العلوية. وفي خراسان لم تكن هذه الجماعات ممثلةً إلا بنسبة قليلة. والأمر الصحيح أنه كان هناك تعاطف واسع مع أهل البيت. كان يجب أن يكون في السلطة واحدٌ من أهل البيت؛ ولكن كان يؤمل من أهل البيت أن يختاروا واحداً منهم ليكون ممثلاً لهم في السلطة، إلا أن ذلك لم يحصل؛ وهنا يكمن الالتباس الذي ظهر بإيعازٍ من أبي العباس بقتل أبي سلمة الرجل الذي كان زعيماً سابقاً للحركة في الكوفة بوصفه «وزير بيت النبي». كان العباسيون يقولون إن انتقامهم من الأمويين، هو انتقام للجميع وباسم الجميع، وبذا على العلويين أن يهدأوا بالاً ويهونوا عليهم. ومع أن العليين لم يستطيعوا تحقيق أي اتفاق في ما بينهم، فقد ظلوا يرفضون الاعتراف بأنهم ضحية عجزهم الخاص. هذا الالتباس أرخى في ما بعد ظلالاً كثيفة على مدى تاريخ العباسيين. أما للتو، فقد جنوا أكبر الفائدة من إظهارهم، بأكثر مما فعل العليون، أن الانقلاب على السلالة الأموية لم يكن فيه أي تغيير في أسس العقيدة الإسلامية. لذا، ساد اعتقادٌ خاطئ بأن العباسيين إنما أمسكوا بالسلطة، ليقوموا بعملية تحول عن الإسلام. وهذا ما لم يفعلوه أبداً.




مكتبة
الفكر الجديد

6

القرن العباسي الأول

الأسرة الحاكمة الجديدة أمام مشكلات العالم الإسلامي

ترافقت الحركة التي حملت العباسيين إلى الحكم مع دعاية واسعة لازمها شجب متزايد لزندقة الأمويين المسؤولة عن كل المصائب التي نزلت بالنظام العام مادياً وروحياً. ومن ثم، فإن السؤال الأول الذي طرح غداة «الثورة»، هو كيف سيغير وصول النظام الجديد حالة الأوضاع القائمة، ويقدم الدواء الشافي للأمراض الملحوظة ويباشر في الإصلاحات اللازمة؟

رأينا أن التغير الذي حدث في نظام انتقال الخلافة كان من نقاط ضعف الأسرة الأموية، وأنه أسهم في أسقاطها. لكنه بقي على حاله مع العباسيين، لأن مفهوم الملكية الوراثية أي انتقالها من الأب إلى الابن البكر أو خلاف ذلك، والذي لم يتوصل إلى أن يتحدد بدقة في الجارة بيزنطة، بقي غريباً عن عقلية الشرق الأوسط: فما كان يستأثر فيه بالاهتمام هو الحقوق الجماعية للأسرة المالكة، مع الحفاظ على حرية التدبير بين الأفراد، وهي حرية كان يعوقها تعدد الزوجات. والفرق الذي أخذ يتضح أكثر فأكثر بين الأسرة العباسية



والأسرة التي سبقتها هو من طبيعة أخرى: فبالنظر إلى التصور الذي كان لدى العباسيين حول تفوق أسرة الخليفة على سائر الأسر الأخرى جعلهم يتفادون العقبات الناشئة عن علاقات الزواج مع نساء من أسر رعاياهم، فآثروا العلاقات مع جارياتهم وفضلوها على علاقات الزواج؛ فكل أبناء الخلفاء أنجبتهم الجواري، بدءاً من أبناء هارون الرشيد، مع كل ما يترتب على ذلك من نتائج تنعكس على نقاء عرق الأسرة المالكة. لكن صفة النقاء هذه لم تكن ذات شأن كبير لديهم، ولم تغير شيئاً في مشكلات وراثة الخلافة.

هذه المشكلات يمكن تبينها من خلال استعراض بعض الأحداث البارزة ولو بإيجاز: خلف أبا العباس أخوه المنصور، لا عمهما عبد الله الذي كان طامحاً للخلافة، ولا ابن عم لهما هو عيسى بن موسى، الذي وعده المنصور بالخلافة، ولكن بعد ولده المهدي. وبطبيعة الحال، أرغمه هذا الأخير على التخلي وصرف النظر عنها نهائياً؛ وكان للمهدي ولدان، هما الهادي وهارون، وكان هارون هذا أكثر ذكاء وفطنة من أخيه، وأكثر قرباً منه إلى قلب والدتهما الخيزران، فقرر المهدي أن يكون ولده هارون خليفةً مهما كان الثمن، يأتي بعد ولده الهادي الذي يخلفه مباشرة. لكن عندما تولى الهادي الخلافة، عمل على أن يتولى الخلافة من بعده ولده هو لا أخوه هارون، فسجن أخاه برضى والدتهما الخيزران وبمساعدة منها، ثم مالبث أن توفي. وعندما غدا هارون خليفة، عمل على أن يتعاقب على الخلافة من بعده أولاده الثلاثة: الأمين والمأمون والمعتصم. فولى كلاً منهم حكم إقليم، فجعل الأمين وهو ابنه الثاني لكن من أم عربية حرة، سيداً على البلاد العربية؛ وجعل المأمون، ابنه البكر لكن من جارية فارسية، على إيران؛ والمعتصم على المناطق المتاخمة لبيزنطة. وبالفعل، حكم أبناؤه الثلاثة، ولكن بأي



ثمن! ربما أمكن الاعتقاد بأن النظام كان يتيح، بعد كل خليفة، اختيار أفضل من سيليه في الخلافة. ولكن، على عكس الخلفاء العباسيين الأوائل والأقوياء، كان الخلفاء الذين أعقبوهم يسلمون الخلافة من بعدهم لأبناء معدمي الشخصية أو طغاة مستبدين، فكان ذلك سبباً من أسباب انهيار الخلافة العباسية.

الخلفاء العباسيون

أبو العباس السفاح توفي سنة 136 هـ/ 754 م (تولى الخلافة سنة 132 هـ/ 749 م)

أبو جعفر المنصور توفي سنة 158 هـ/ 775 م

المهدي توفي سنة 169 هـ/ 785 م

الهادي توفي سنة 170 هـ/ 786 م

هارون الرشيد توفي سنة 193 هـ/ 808 م

الأمين توفي سنة 198 هـ/ 813 م

المأمون توفي سنة 218 هـ/ 833 م

المعتصم توفي سنة 227 هـ/ 842 م

الواثق توفي سنة 232 هـ/ 847 م

المتوكل توفي سنة 247 هـ/ 861 م

من أسباب ضعف الخلفاء الأمويين الصراع بين القبائل العربية، إذ لم يقدم وصول الأمويين بحد ذاته إلى الحكم أي حل للمشكلة. كان على القيسيين الذين دعموا آخر خلفاء بني أمية، أن يجدوا أنفسهم في صراع مع العباسيين. إلا أن هذا الصراع فقد أهميته لأن



القبائل العربية التي لم تعد تشكل الجزء الأساسي من القوة العسكرية التي تحمي النظام (بل صار الخراسانيون هم العماد الأساسي للجيش) بات بإمكانها أن تتصارع إلى ما تشاء من دون أن يكون في ذلك إحراج مباشر للنظام. حتى إن الغاية من الصراع باتت هزيلة. علاوةً على ذلك، رأينا أن مشاعر الحقد والحسد التي كانت لدى عرب العراق تجاه عرب سوريا كانت إحدى العقبات أمام النظام الأموي. أما الأسرة الحاكمة الجديدة التي جعلت منذ البداية، الكوفة عاصمتها، واستمرت تتغذى بالقوى الوافدة إليها من خراسان، فقد كان عليها بطبيعة الحال أن تستقر في العراق وأن تبقى على اتصال دائم بالعالم الإيراني؛ فحتى الكوفة حيث العلويون كانوا أقوياء، كان العباسيون يرون فيها خطراً عليهم، فما كان من أبي جعفر المنصور، بعدما قام بمحاولات عديدة في أماكن أخرى، إلا أن بنى مدينة بغداد على ضفاف نهر دجلة بالقرب من مدينة طيسفون المدحورة. وسنعود إلى الكلام عن مدينة بغداد هذه. لكن ذلك لم يلغ التناقضات الإقليمية بل قلب وضعيتها وحسب، فسوريا ثم مصر من بعدها (ناهيك بإسبانيا البعيدة) حلتا محل العراق في معارضة الخليفة، ولابدّ من الاعتراف بأن الإزعاج الذي كانا يسببانه للنظام لم يكن يثير قلق الخليفة في هذه الآونة، لأن دورهما النسبي في العالم الإسلامي غدا أقل أهميةً من دور العراق زمن الأمويين (بانتظار تغير الأوضاع لاحقاً) ولن يشكلا خطراً عليه إلا لاحقاً عندما سيصبحان بالخطورة التي كانت عليها المعارضة العراقية.

قلنا أعلاه: لم تكن هناك معارضة «قومية» إيرانية للهيمنة العربية، لكن العناصر الإيرانية المندمجة في المجتمع الإسلامي، كالموالي وغيرهم، كانت من داخل النظام تأمل باسم المساواة بين المسلمين بأن تتبوأ مكانةً متناسبة مع النفوذ المتعاظم الذي باتت



تملكه. على هذا الصعيد، كان فوزها عظيماً، وسنعود إلى هذا الموضوع لاحقاً. كان أهل خراسان السند الأساسي، فهم أول المستفيدين، ولزمن طويل، من تغيير النظام. على أنه يجب ألا نبالغ في الاعتقاد بأن الوضع الجديد بدد المخاطر جميعاً. كان يمكن للفوضى التي رافقت الثورة أن تستمر، إن لم تسفر هذه الثورة فوراً عن جميع النتائج المنتظرة منها. فاز أهل خراسان، والموالي الإيرانيون عامة، بالمساواة مع العرب، حتى إن كلمة موالي، بعد مرور قرن من الزمن سقطت من الاستعمال، لأنها لم تعد تتناسب مع الواقع القائم. ومع ذلك، بقي العرب أكثرية في مناطقهم، كما إن الأسرة الحاكمة التي هي من آل بيت النبي، عربية أيضاً. فإن لم يعد هناك معارضة مسودٍ لسيد، فقد حل محلها العداء بين جماعتين، وهناك حقد العرب الذين خسروا امتيازاتهم وبخاصة الامتيازات العسكرية. تغيرت إذاً أشكال المعارضة وانقلبت، ولكن لم تزل المعارضة التي ستعود إلى الظهور في أشكال مختلفة. بالإضافة إلى أن الطابع الإسلامي الواضح في النظام الجديد أثار بالأحرى مخاوف لدى غير المسلمين، لم تكن لتنتابهم في العهود الأموية. وسنعود إلى هذا الموضوع لاحقاً.

بطبيعة الحال، لم يكن استبدال أسرة حاكمة بأخرى، مهما بلغت من الثورية، هو ما سيأتي بحلول للمشكلات الاجتماعية والضريبية المعقدة التي واجهت الأمويين. وسنرى كيف قاربها الحكم الجديد وعالجها. بدا في أول الأمر أن تغير النظام إذا كان قد خفف من حدة بعض المشكلات الاجتماعية، فإنه أنتج مشكلات اجتماعية أخرى لم يقو على حلها جميعاً. وإذاً، وعلى نحو ما، استمدت المعارضة السياسية الدينية لبني أمية قوتها من حالات الاستياء والتململ والتذمر التي كانت تسود بعض أنحاء المجتمع، وستستمر



حالات التذمر هذه، إن هي بقيت على حالها، في مد المعارضات السياسية الدينية بالدعم والقوة. لم يكن سقوط الحكم الأموي الذي كان شاملاً، بكافٍ لإزالة كل ما من شأنه أن يدعمها ويساندها. ولم يكن لدى الخوارج الذين كانوا يسيئون الظن بالأمويين أي سبب يجعلهم يحسنون الظن بالعباسيين. كما إن العليين الذين شعروا بخيبة عميقة من العباسيين، بدأوا يتحينون الفرص لمناوءتهم، ورفعوا راية أهل البيت المعارضة التي كثيراً ما لاقت دعماً ضد الأمويين.

هذه الاعتبارات جميعاً تفسر قيام عددٍ من الحركات تستحق أن نقول كلمة فيها، فنصنفها في فئات، بدلاً من استعراضها بحسب تسلسلها الزمني، لأن استعراضاً كهذا لا يلقي عليها الضوء الكافي لإيضاحها وفق ما نشتهي.

المعارضون

الخطر الأول الذي كان على العباسيين أن يتخلصوا منه، برغم كونه خطراً ضئيلاً والحق يقال، جاءهم ـ كما يحدث عادةً ـ من مناصرين لهم شديدي الغيرة عليهم، وهم الراوندیون الذين لا نعلم حق العلم من أين جاؤوا ولا من أين جاء اسمهم. لكنهم كانوا ينشرون دعوة مغالية في الدفاع عن العباسيين مثلما كان العلويون يغالون في الدفاع عن أهل البيت. وكان أكثرهم في خراسان، وهم الفرع المخلص للدعوة الأصلية، وبعضهم كان في بغداد. علاوة على أن «مغالاة» من هذا النوع كانت تصدم بعض العباسيين الذي يتمتعون بوعي ديني، فهي لا تساعدهم على تثبيت سلطانهم: ولذا كان هؤلاء يقمعون أصحابها. قيل أحياناً إن الراونديين هم الحركة التي كان العباسيون ينتمون إليها، وبعدما انتصرت ثورة العباسيين انقلبوا عليها. سبق أن قلنا إننا نستبعد هذا التحليل الذي يصور موقف العباسيين السياسي الديني قبل قيامهم بثورتهم.



كان هناك حلفاء للعباسيين أشد خطراً عليهم، وهم أولئك الذين في إيران الشرقية وآسيا الوسطى، نقموا على مقتل أبي مسلم وأضمروا الثأر له. ربما كان الإمام الفعلي في نظر معظم أتباع أبي مسلم في خراسان وخارج خراسان، الذين كانوا يدفعون إلى القتال باسم الإمام المستور وتحت رايته، من دون أن يروا ـ إيماناً منهم بالقضية ـ وجهه ولو مرة واحدة، هو أبو مسلم نفسه الذي وقفنا على مدى قوة شخصيته الخارقة. وربما كانت التربية الإسلامية الحقيقية، في نظر معظم هؤلاء الرجال، وقد أسلم بعضهم في غمرة الحماس للثورة، عملاً لم ينجز بعد. وربما كانت قد نشأت فرقٌ قوية تعلن عزمها على الانتقام لأبي مسلم، وتجهر بأنه لم يمت فعلاً، وأنه سيعود في آخر العصر والزمان الذي كانوا يرون أنه بات وشيكاً. من الثابت أن الحركات التي انفجرت آنئذٍ تمتلك قواعد اجتماعية، وإلى حد ما قومية: فإدخال الطابع الإسلامي وتطور الإدارة العباسية، بالمقارنة مع الإدارة الأموية، ولدتا بطبيعة الحال، حركات مبنية على ردود فعل ذاتية أكثر حدةً. لكن هذه الحركات بلغت إلينا، كما يحصل دائماً، بشكل أساسي، في صورتها العقيدية. وكان قاسمها المشترك الرغبة في المزج بين الأديان، والاستعارة من العقائد القديمة والجمع بين الأنبياء، والمهدي، وتناسخ الأرواح. غداة مقتل أبي مسلم، قاد وجيه زرادشتي بارز من نيسابور جيشاً من المتطوعين من كل المذاهب ليجتاح به إيران باسم أبي مسلم الذي سيعود. وانتهى هذا الجيش على يد أمير طبرستان المستقل الذي خف لنجدته، ثم أباده خوفاً من جحافل الجيش العباسي. في الفترة نفسها، انفجرت ثورات مماثلة في بلاد ما وراء النهر، قادها إسحق الملقب بالتركي لأنه استنجد بالأتراك، وفي هيرات(*) قادها الأستاذ

(*) هيرات مدينة غرب أفغانستان قرب الحدود التركية الإيرانية.



سيس(*) حاكم سيستان. لكن الحركة الأكثر أهمية، وقعت بين العامين 159هـ/ 776م و167هـ/ 784م، وكانت أكثر دقة وتنظيماً بقيادة شخصية عرفت باسم «المقنع» لأن أحداً لم ير وجهه بلا قناع، ولعله كان يعمل في خدمة أبي مسلم، ثم انضم إلى الحركة الراوندية في مرو. ثمة روح إلهية تجسدت على التوالي في آدم، ثم في شيث(**) ثم في إبراهيم، فموسى، فالمسيح، فمحمد، فعلي، فمحمد بن الحنفية، فأبي مسلم، وأخيراً في المقنع الذي يقال إنه كان يقوم بأعمال شعوذة لكي يستولي على عقول البسطاء والفلاحين والأتراك في بلاد ما وراء النهر، لذا يمكن الاعتقاد بأن الأوضاع كانت حبلى بالقضايا الاجتماعية والعرقية. ومهما يكن من أمر، فإنه كان يشن حرب جهاد حقيقية ضد المسلمين الذين كان يحل قتلهم شرعاً، فكان يجمع أنصاره في ملة سرية ذات طقوس خاصة، ويبسط نفوذه على قسم واسع من البلاد. لكن انتهى به الأمر بأن حوصر في قلعة من قلاعه، فعمد إلى قتل نسائه وإلقاء نفسه في أتون من نار. أما الذين ثبتت «براءتهم» فقد بقي لهم، على امتداد مئات السنين، أتباع وممثلون دأبوا أكثر فأكثر على ممارسة أعمال شعوذة وزندقة نهى عنها الإسلام. لم يكن هناك حركات خارج البلدان التي ساندت أبا مسلم، باستثناء اضطرابات مزدكية (أي من خارج الإسلام) وقعت في أذربيجان. من جهة ثانية، نجد أن الكنيسة الزرادشتية الرسمية التي لم يكن في وسعها

(*) أستاذ سيس Ustadhsîs أو Ustadh Sis وهي تسمية فارسية تعني سيد منطقة سيستان (أستاذ وتعني سيد؛ وسيس اختصار لمنطقة سيستان أو سجستان).

(**) باللاتينية سيث (Seth) وبالعبرية شت (שֵׁת) وبالعربية شيث أو شعث. وبحسب التوراة هو الابن الثالث لآدم. والبشر جميعاً هم أبناء آدم إلى أن ولد السيد المسيح. وفي أساطير أخرى أن شيت هي أساس اسم إبليس الذي تحول في العربية إلى شيطان.



أن تنظر بعين الرضى إلى الحركات التي تجمع بين الأديان لم تمد لها أبداً يد العون ولم تشجعها قط، لا بل يقال إنها حرضت أبا مسلم على مكافحة إحدى تلك الحركات، وكان يتزعمها في مدينة الحيرة بهافاريد (Bihafarîd)، المعلم الذي تتلمذ عليه أستاذ سيس.

لم يهب أحد دفاعاً عن الأمويين، وتحول الحلفاء السابقين إلى أعداء دائمين. ولا يعني ذلك أنه لم يكن هناك أي دعم وتأييد، كما لا يعني أن الذين وجدوا أنفسهم متضررين من النظام الجديد، لم يكتشفوا ـ وإن بعد فوات الأوان ـ فضائل ومزايا رفيعة لدى بني أمية أنشأت لديهم عقائد «مغالية» هي الأخرى. وقع معظم الاضطرابات في مصر وسوريا، وقام بها القيسيون. ويصعب تفسير التمرد الذي قام به مسيحيو لبنان بمساندةٍ من الأسطول البيزنطي سنة 760. كما يجب ألا نضع في عداد المعارضة السياسية حركات تمرد الأقباط للتخلص من دفع الضرائب. لكن أحد أحفاد مروان بن عبد الملك تمكن من احتلال الصعيد المصري بجيش من القيسيين، بين العامين 165هـ/ 780م و169هـ/ 785م. وفي سوريا قامت بين العامين 790 و796 ثورة بلغت من الخطورة أن هارون الرشيد أرسل لقمعها أفضل قادته العسكريين، المدعو جعفر. ثم وقعت ثورة أخرى سنة 803، ثم ثورات متفرقة وهزيلة، إلى أن وقعت ثورة سنة 840 التي قادها المبرقع (أي «المحجب») والتي لم تكن آخر ثورة في سوريا، لكنها كانت آخر ثورة قامت تأييداً لذكرى الأمويين. ثمة نسبة عالية من المسلمين كانت ترفض اعتبار الخلافة الأموية غير شرعية، وتنكر على العباسيين استنزالهم اللعنات على الأمويين في صلواتهم. وثمة فقهاء كثر، على شاكلة ابن حنبل الذي سنعود إلى ذكره، سرعان ما اعتبروا أن الأسرتين الأموية والعباسية متساويتان في الشرعية، لانتمائهما معاً إلى قريش، وهي شرعية قبيلة فوق شرعية فرع من فروعها. وسيصبح هذا الاعتبار أساساً لعقيدة رسخها رسمياً الفقيه



الكبير الماوردي (القرن 11). وكانت تشيع في بعض الأوساط الشامية فكرةٌ حول رجوع أحد أبناء سفيان (وهو أموي من الفرع الأول. ربما لأن الفرع الثاني كان يعتبر أقل شرعيةً؟). وفي ظروف لا نعلمها، نمت ذكرى يزيد (تكريماً لشخصه بالذات أم بوصفه آخر خليفة من آل سفيان، إذ إن ولده الذي كان لايزال يافعاً، لم يلبث في الحكم إلا فترة قصيرة جداً) حتى إن ملة كردية في ما بعد تسمت باسم اليزيدية .

كان الفوز الأموي الكبير، على الصعيد السياسي، وفي مناطق تقع هي الأخرى على حدود العالم الإسلامي، هو ذلك الذي حققه في إسبانيا، عبد الرحمن أحد القلائل الناجين من مجزرة 750. فقد تمكن من الفرار إلى شمال أفريقيا حيث نسج علاقات سرية مع عرب وبربر كان موضع ثقتهم لأن أمه من البربر (كما هي حال عدد من الخلفاء) قدمها وجهاء البربر إلى والده. في العام 755 أبحر إلى شبه الجزيرة الإيبيرية التي كانت من البعد ما لا يتيح للعباسيين تدارك الأمر وإرسال حملة إلى بلاد لم تكن ضالعةً في ولادة الأسرة المالكة الجديدة. وفي العام 756 كان عبد الرحمن سيد إسبانيا بأكملها تقريباً. وهو إن اكتفى بلقب متواضع، هو أمير، حرصاً منه على وحدة الأمة، فإن كل المحاولات التي قام بها ضده عملاء العباسيين طيلة السنوات الثلاثين اللاحقة، ظلت عقيمة لم تسفر عن شيء. حتى لقد كان في إسبانيا وفي المغرب، ومنذ ذلك الوقت، جزء من العالم الإسلامي مستقل عن الخلافة .

قدم الخوارج من حيث لا يدرون، خدمةً للعباسيين، بإضعافهم الخليفة الأموي، لكنهم لم يكونوا البتة مؤيدين لهم. فليس ثمة ما يثير الاستغراب في أن يكون الخوارج قد انتفضوا في العراق وفي عمان منذ العام 751، ثم في أعالي بلاد الرافدين إحدى مناطقهم المفضلة (في السنوات: 755 ـ 756، 779، 787، 794 ـ 796، ثم



في العراق مجدداً سنة 807، وفي الجزيرة العربية سنة 806، وكردستان سنة 810. . . إلخ). وربما كان لهم ضلعٌ في خراسان ذاتها، في حركة التمرد التي قادها يوسف البرم (سنة 777)، وأشاعوا الاضطراب في البلاد (791 ـ 792) عندما استقبلوا أصحاب البدع الهاربين من القمع واحتضنوهم. في سيستان، سنة 179هـ/ 795م أعلن أحدهم المدعو حمزة الأزرق نفسه أميراً للمؤمنين، أي خليفة، وبسط سلطانه حتى حدود هيرات، وذلك كما يقال، من أجل بسط حمايته على الفقراء في وجه جباة الضرائب. وعبثاً ذهبت جهود هارون الرشيد الذي استخدم ضده أساليب الترهيب تارةً والترغيب تارةً أخرى. إلى أن تم القضاء عليه سنة 213هـ/ 828م. وبقي الخوارج عنصراً فاعلاً في الحياة العامة حتى منتصف القرن التاسع حينما وضع لهم حداً، لا الخليفة وأعوانه، بل الناس العاديون من السكان المحليين.

كان الخوارج نافذين في عمان، ومن خلال العلاقات البحرية مدوا نفوذهم إلى المستعمرات العربية ـ الإسلامية في أفريقيا الشرقية، وربما إلى أماكن أخرى أيضاً. وفي المغرب كان لهم أوسع الانتشار، لكن تأثيرهم في الخلافة بقي هامشياً. لم يكن للمغرب أي صلة بالقضية العباسية، لكن الاضطرابات التي رافقت انتقال الخلافة أتاحت للخوارج البربر أن يضعوا يدهم على القيروان وأن يمدوا يدهم لخوارج طرابلس. ولما لم يكن بإمكانهم الاحتفاظ بالقيروان، فقد ارتد زعيمهم الفارسي ابن رستم(*) إلى وسط المغرب حيث

(*) عبد الرحمن بن رستم فارسي الأصل. ولي على القيروان سنة 758 ثم خلعه الخليفة العباسي من منصبه سنة 761، فالتجأ إلى الجزائر حيث أسس مملكة تاهرت (القريبة من مدينة تيارت في الجزائر) وهناك أطلق عليه أنصاره لقب إمام (سنة 776). دامت مملكته حتى العام 909.



أسس مدينة تيارت، واتخذ لنفسه لقب إمام (777). ثمة إمارات أخرى أنشأها الخوارج في الفترة نفسها، لكنها لم تعرف كثيراً، كما في سجلماسة (Sidjilmassa) (أسسها المدراريون(*)) وتلمسان... إلخ. وإذا كان الهجوم المشترك الذي شنه تحالف الخوارج على القيروان سنة 771 ـ 772 قد تم سحله سحلاً، فإنه لم يعد مستحيلاً على الدولة العباسية وولاتها في الإمارات الطرفية أن تخضع الإمارات العصية عليها. وفي العام 787 عقد اتفاق السلام مع ابن رستم. تاريخ الخوارج البربر في المغرب، أشد ثباتاً من تاريخ البربر في المشرق، فسجلوا في القرن العاشر أحداثاً كبرى. كانوا في القرن التاسع يشكلون شريطاً يمتد على طول الحدود المغربية الصحراوية، التي سنرى مدى أهميتها في التجارة وفي نشر الإسلام في أفريقيا السوداء، في آن معاً. وإلى يومنا هذا مازال المزابيون في جنوب الجزائر ملة تكونت في ما بعد من فلول أولئك الخوارج، وتدعى الإباضية.

لم يكن الخطر الأكبر على العباسيين يتأتى من مختلف هذه الحركات، وهي جميعاً تقع في المناطق الحدودية وعديمة التأثير على الأسرة المالكة، بل من الحركات العلية التي كانت قائمة في أوساط عربية قريبة من الأوساط الجغرافية والأيديولوجية إياها التي ولدت فيها الحركة العباسية. لا شك في أن اسم علي كانت له مكانة مشرفة في الصلاة، من دون المجازفة بأي خطر جراء ذلك، وكان السادة العليون المسالمون يحصلون على مساعدات ورواتب مالية، أما الذين كانوا لا يقبلون بهذا التقاعد المرفه، فقد كان المصير الذي لاقاه أبو سلمة يذكرهم بأن العباسيين لن يكونوا أكثر رحمةً بهم من

(*) بنو مدرار، أسرة تنحدر من قبيلة مكناسة البربرية، حكمت في جنوب المغرب (823-977) وكانت عاصمته سجلماسة، وعلى مذهب الخوارج.



الأمويين. ففي عهد أبي العباس، تم سحق حركة شيعية في بلاد ما وراء النهر على يد أبي مسلم. إلا أن الحركات الأساسية قامت في الجزيرة العربية، في القرن التاسع. وفي الوقت الذي كان فيه العباسيون ينتفضون، كان الشيعة يتحلقون من جهة أولى حول الحسيني جعفر الصادق «العلامة» الذي كان لا ينادي بتكوين تنظيم سياسي، وعلى الأقل في الوقت الراهن، ومن جهة ثانية حول الحسني محمد بن عبد الله الذي لقب في ما بعد بـ «النفس الزكية»، والذي ربما كان أبو جعفر المنصور في شبابه قد قطع له عهداً بالولاء. وحول محمد بن عبد الله هذا تحلق الزيديون الذين يبدو أنهم حرموا من خلفٍ للإمام زيد الذي ينتسبون إليه إذ لم يكن له ولد من صلبه، والذين كانوا على أي حال يمثلون اتجاهاً يضم جميع الباحثين عن إمام تتوفر فيه صفاته، بين أهل البيت جميعاً، مقابل الاتجاه الآخر الذي يضم القائلين بانتقال الإمامة إلى الابن المباشر، أو بتسمية الإمام السابق لخلفه؛ وهذا الاتجاه كان يقول به الحسينيون. وقد تمحورت كل الحركات الزيدية التي جرت في القرن التالي حول طامحين حسنيين.

وعلى حين كانت الأوساط الحسينية تعكف بخاصة على بلورة عقيدة حول محمد هذا، وسنرى نتائجها المختلفة في أماكن كثيرة، ولكن على نحو يبعث على الحيرة، إذ لزم الحسنيون الصمت طيلة القرن السابق، كانت تلك الأوساط نفسها تعمل بدأب على التحضير من أجل الاستيلاء على السلطة في اللحظة المناسبة. ومع وصول العباسيين إلى الحكم، أدرك محمد أن الخليفة الجديد لن يغفر له ما كان يعلمه من أعماله، فما كان منه إلا أن تخفى ساعياً في المنطقة الممتدة من اليمن وربما إلى الهند، وراء التحالفات التي لابدّ منها من أجل القيام بثورة تتخذ بطبيعة الحال شكل انتفاضة الجزيرة في وجه الأقاليم الواقعة خارجها، ومع ذلك انتقلت إليها قيادة الإسلام.



ولعل ملاحقة المنصور لجميع أفراد أسرة محمد، وقد مات عدد كبير منهم في سجون بغداد، دفعت محمد إلى التعجيل بثورته قبل أن تتكامل أسباب نضجها؛ فانفجرت في المدن المقدسة سنة 762، وأيد شرعيتها الإمام الشهير مالك بن أنس (وسنأتي على ذكره). غير أن محمداً الذي كان يتمتع بنفس زكية متحدرة من جده الرسول، لم يكن ليتمتع بعبقرية النبي محمد التنظيمية، ولم يفعل سوى تقليد سلوكه تقليداً حرفياً، فتمكن منه الجيش العباسي وقتله. في تلك الأثناء كان أخوه إبراهيم يقود ثورةً في البصرة وخوزستان وإيران الجنوبية والأجانب في الأوساط العباسية. لكن عدم مهارته القيادية أتاحت للجيش العباسي الذي عاد من الحجاز أن يسحق ثورته ويقتله. في ما بعد هدأت الأوضاع فترةً من الزمن بسبب سياسة المرونة التي اعتمدها الخليفة المهدي من جهة، وفتور همة العلويين من جهة أخرى؛ لكن الغليان عاد من جديد في عهد الخليفة الهادي حيث قتل أحد العليين ويدعى صاحب الفخ، باسم المكان الذي قتل فيه، وأصبح في ما بعد مكاناً يحج إليه الناس، فكان بمثابة تعويض محلي قريب عن كربلاء البعيدة. ثم وقعت انتفاضات عدة، لكن خارج الجزيرة، وبخاصة في القرن التاسع.

في ما يعني العليين كذلك، فإن الانتصارات التي دامت فترةً طويلة، هي تلك التي أحرزوها في المغرب الأقصى الذي كان ملجأً لشتى ألوان المعارضة. فإذا كانت الثورة التي قام بها في إسبانيا ابن شاكية (Shakiya) (768 ـ 777) وهو من البربر وكان يرفع راية العليين، قد أثبتت أنه يمكن فرض الاحترام اللازم لأحفاد علي، في تلك البلاد أيضاً، فإن هذه الثورة لم تسفر عن أي نتائج. ولئن حاول ابن صاحب الفخ، العلي الذي نجا من المجزرة، أن يحرض أبناء إقليم الديلم الحدودي، الذي كان حديث العهد بالإسلام، وأن يزرع



بذور الثورة التي ستعطي ثمارها لاحقاً، فقد أرغم على الخضوع والاستسلام (بعدما ظل في مخبئه منسياً من دون طعام). خلافاً لذلك، استطاع أحد أخوته المدعو إدريس، أن يحرز انتصاراً على الحدود التي وصل إليها العالم الإسلامي، المغرب، وأن يؤسس إمارة قيض لها أن تتسع وأن تعيش زمناً طويلاً. ولا تسمح لنا الوثائق التاريخية التي في حوزتنا بأن نعثر على أثر واضح للعقيدة التي يمكن أن يكون إدريس هذا قد تبناها. غير أن من الثابت أنه كان يجل أهل البيت ويكن لهم أسمى الإجلال والتقدير.

فإذا ما أضفنا إلى تلك الثورات ذات الطابع الديني المذهبي، الثورات الناجمة عن تمرد سكان الجبال والحدود الذين كان اندماجهم هامشياً في النظام الجديد مثلما كان هامشياً في النظام السابق، وكذلك الثورات الناجمة عن مطامع الولاة وخياناتهم إلى هذا الحد أو ذاك، وجدنا أن الأسرة العباسية حكمت في ظروف مضطربة في معظم الأحيان، وفي ظل اتجاهات انفصالية واضحة بقيت حتى تلك الآونة محصورة في الأقاليم النائية، لكنها كانت ذات دلالة. على أنه يجب ألا يجعلنا تعداد روايات من هذا النوع في كتب التاريخ و«تاريخ البدع والفرق» نرى في وقائعها وعوارضها سمة طبعت المناخ اليومي والعام. ولن نتمكن من فهم ما بقي في ذاكرة الإنسانية ـ رغم كل شيء ـ حقبةً من أزهى حقب الحضارة، إذا اعتبرنا أن أحداثاً محدودة كانت مناخاً عاماً، أو إذا اعتبرنا الصراعات حتى ولو اشتدت لم تكن أزمات نشأت عن التطور، ومساهمات في بلورة تدريجية لما سيغدو الإسلام «التقليدي»، عبر مواجهات مذهبية دينية. ولئن كانت الأزمات تبدو ظاهرياً أكثر قسوةً وحدةً مما كانت عليه في العصر الأموي ـ وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك ـ فلأن الحكم العباسي كان أشد نباهةً في إدارة إمبراطوريته، من الناحيتين الواقعية



والإسلامية، في حين كان الحكم الأموي أكثر تساهلاً مع ولاته في الأقاليم الكبرى. ولا يمكن فصل السمة الخاصة بكل من الحكمين الأموي والعباسي، الواحدة عن الأخرى، فهما سمتان متكاملتان.

طبع النظام بالطابع الإسلامي

ما هو إذاً قوام التطور الذي ميز الحكم العباسي؟

أياً ما كانت الخدمة التي أسدتها للثورة العباسية العناصر التي كان إسلامها سطحياً أو عقائدها متباينة، فإن الخلافة العباسية تنضوي تحت شعار البحث عن شكل للحكم أكثر انسجاماً مع مقتضيات الإسلام مما كان عليه الحكم الأموي. لم يكن آل العباس يعتزون فقط بكونهم أصحاب الحق في وراثة النبي، فهم من آل البيت، وهذا ما كان يشهد عليه حفل ارتداء بردة النبي التي كان يحلم بها الخليفة، بل كانوا يزعمون أيضاً أن لهم قيمة إسلامية متميزة: فالخليفة لم يكن ملكاً زمنياً أو دنيوياً بل كان أمير المؤمنين، لا بل إمامهم، لا بالمعنى الذي كان يذهب إليه «غلاة» الشيعة فيرون في أحفاد النبي المتحدرين من صلبه نوراً إلهياً مستمراً، بل بمعنى أن هؤلاء الأحفاد لهم الحق في أن يكونوا، وفقاً للمشيئة الإلهية، سادة الناس وقادة النفوس وموجهي العقول في الامتثال لشريعة الله. بقيت الأمور على هذا النحو، على الأقل حتى مجيء المعتزلة الذين سنتكلم عليهم بعد حين. وربما جاز التساؤل حول ما إذا كان المنصور يرمي من وراء إطلاق اسم المهدي على ولده إلى الاستيلاء على مزاعم المهدية وانتزاعها من يد محمد النفس الزكية وغيره. على أي حال، ابتداء من هذا الخليفة أخذت الأسرة العباسية تمارس الخلافة من أجل نفسها، لا بوصفها وريثة أو مساوية لهذا الفرع أو ذاك من فروع آل البيت وحسب.



هذا التفوق كان يظهره العباسيون عملياً من خلال التنظيم العملي والمادي لحضورهم. كان البلاط الأموي متواضعاً نسبياً، ولا يشكل حاجزاً يفصلهم عن بقية الناس، أو على الأقل عن بقية الأرستقراطية العربية. أما في بغداد فقد كان الوضع مختلفاً تماماً. فمنذ البداية، كانت مدينة المنصور المستديرة التي صمم بناؤها في الأصل خصيصاً لتكون مدينة إقامة الخليفة وحرمه وبطانته وحاشيته وحرسه ومراكز الإدارة الكبرى، بعيداً عن الرعية التي جعلت إقامتها في الضواحي. لم ترتكز عظمة آل العباس على خضوع الأرستقراطية العربية طوعاً لهم، بل على المقدار الهائل من الخدم والحشم والعبيد والموالي الذي كان يرفل بين أيديهم. لم يكن الخليفة يتزوج من امرأة عربية بل كان يغرف من حريمه ما يشاء من النساء. كان ذلك كله كامناً في تنظيم الحركة العباسية ذاتها، ثم نما وتطور في آخر القرن. على صعيد آخر، كان الخليفة، داخل هذه المدينة، محوطاً بأرفع مظاهر البذخ ويعيش حياةً ينسى معها كل المحرمات التي ينهى الرعية عنها، كشرب الخمرة مثلاً. في الأوقات العادية، كان من المهم قبل كل شيء أن يكون الدخول على الخليفة أمراً صعب المنال. وكان حاجب الخليفة الذي يتولى تنظيم شؤون الدخول عليه، شخصاً عظيم الأهمية في النظام. ولكن من حين لآخر، في احتفالات الأعياد العادية ومناسبات النصر واستقبال السفراء، كان الخليفة يظهر على الناس تحيط به مظاهر الأبهة والعظمة، ويبدي كرماً وسخاءً قد يبلغان مبالغ هائلة. بكلام آخر، وسواء بوعي من الخليفة وبإرادته، أم من دون وعيه ومن غير أن يريد ذلك، غدت ممارسات الخليفة شبيهةً بممارسات ملوك الشرق ما قبل الإسلام، وبما يبز ملوك بيزنطة المجاورة. ولم يكن ذلك كله قد بلغ بعد في عهد الخلفاء العباسيين الأوائل الذين دشنوا ممارسته، حداً أقصى من التطور سرعان ما نما وتطور في القرن التاسع.



كان الخليفة يظهر على الملأ في ممارسة مهماته، كأن يؤم صلاة الجمعة في مسجده، كما كان يفعل أسلافه، أو أن يقضي من حين إلى آخر بين الناس، وينظم حملات عسكرية مجلجلة ضد الكفار الذين باتوا يندرون أكثر فأكثر. وكان يمارسها بخاصة عندما يسعى إلى تطبيق الشريعة على أفضل وجه، وتعميقها، وإيضاح وجوه مقتضياتها. لم يكن هذا العمل خاصاً به، كما سبق أن قلنا. وسنرى مرة أخرى أنه كان حركة عصرٍ بأكمله. لكن الخليفة كان يسهم في بعث الحيوية في عمق هذه الحركة التي عاينها العباسيون وأفادوا منها. وعندما غدوا خلفاء التزموا دعمها وتوجيهها. وصرفوا جهودهم على ذلك، في ثلاثة ميادين: تنظيم القضاء، صياغة المحتوى الديني (علم الكلام)، وبلورة الثقافة، وهي أقل ارتباطاً بالقضاء واللاهوت. هذه الميادين الثلاثة هي ما سندرسه الآن.

تنظيم الفقه

ثمة، كما سبق أن قلنا، ضرورة كان لابدّ منها في المجتمع الإسلامي، كما في المجتمع اليهودي القديم، تقضي بوجوب قيام نظام اجتماعي خاضع كلياً لشريعة الله. بكلام آخر، لم يكن هناك اعتبار للمفهوم الروماني الذي تبنته المسيحية جزئياً، والقائل بشرعية الدولة الناشئة عن ذات الدولة، وتستتبع القدرة ـ بعد قدرة الله، بطبيعة الحال ـ على التشريع الصحيح والمقبول، من دون أن يكون ضرورياً الرجوع في كل مرة إلى تعاليم دينية. كانت هناك الشريعة وحدها، أنزلت مرة واحدة وأبدية، فلا يبقى سوى تطبيقها والعمل بموجبها: ليس للخليفة من سلطة نظرية سوى تنظيم هذا التطبيق. بالتأكيد، في مجال الممارسة، هذا التطبيق ذاته، ومتطلبات العمل التي لم يسع **القرآن** النص عليها جميعاً، تجعل أن لابدّ من وجود حيز سياسي حر (المخير) إلى جانب الحيز الشرعي غير الحر



(المسير). غير أن الجهود التي يبذلها في هذا المضمار نظامٌ ينضوي تحت راية الإسلام، تذهب بالضرورة إلى تحجيم الحيز الأول إلى أقصى حد، أو على الأقل إلى إدماجه على أفضل نحو في شريعة إن لم يكن ممكناً تغييرها، فإنه يمكن تفسيرها وتأويلها وتطويرها بحسب ما تحتاجه الحياة السياسية. هذا الجهد يجب على الخليفة، بطبيعة الحال، أن يقوم به؛ لكنه لا يحتكر واجب القيام به، ولا القدرة على القيام به. ولئن كان الناس جميعهم لا يستطيعون، بطبيعة الحال، أن يفاخروا بعلمهم الواسع في معرفة الشريعة، فإن أي إنسان يكرس وقتاً وجهداً لتعلم الشرع وفهمه، يمكن له أن يسهم في تلك المعرفة التي هي في واقع الأمر حق للأمة برمتها. ويعني ذلك عملياً، أن الخليفة عليه أن يبقى على تواصل دائم بالمتخصصين «بالعلم» وأن يوفر لهم مكاناً لائقاً في نظامه. هذا الوضع نفسه ظهر أيضاً في دويلات الخوارج ودويلات الشيعة، حتى وإن كان بعض الشيعة يرى أن الإمام، نظرياً، هو مصدر الشريعة.

الشريعة هي على نحو أكثر دقةً، جملة الأحكام التي كان لها غالباً، في اهتمام المسلمين مكانةً أوسع من تلك التي للعقيدة. والذين يدرسون علوم الشريعة، أي العلم، هم العلماء (جمع عالم). أما الذين ينصرفون إلى دراسة القانون أي الفقه فهم الفقهاء (جمع فقيه) وما يدرسه هؤلاء هو الفقه الذي يترجم عادةً إلى الفرنسية بكلمة droit، لكنه يتعدى المفهوم الأوروبي لهذه الكلمة التي تعني القانون والحقوق القانونية، لأنه يتضمن موجبات العبادة، كما يتضمن الأنظمة الاجتماعية. إذاً تميز النظام العباسي بتعاظم الاهتمام بالفقه والفقهاء.

عندما وصل العباسيون إلى الحكم، كان الفقه مازال في بداياته الأولى. وأحد الأسباب التي جعلت الأمويين لا يهتمون به إلا قليلاً،



هو بالضبط كونه مازال في بداياته. آنذاك، كانت هناك تقاليد عربية وتقاليد الشعوب المحتلة التي تركت وشأنها، شريطة أن تكون وفيةً ـ نظام «شخصية القوانين» وسنعود إليه لاحقاً ـ و«عرف»، هو سنة النبي، تحدد توجهاً معيناً خصوصاً في بعض الحالات، لكنها كانت لا تدخل إلا في ما ندر في التفاصيل الفنية التقنية التي يقتضيها تنظيم الإمبراطورية (الديار) الإسلامية. هذه التقنيات الفنية كانت في عهد الأمويين تتحدد شيئاً فشيئاً بواسطة خليط من الاستعارة والنقل عن التقاليد المحلية، ومن الاجتهادات المتتالية التي كان يبادر بها الخلفاء وولاتهم، فتكون بذلك سوابق إلى هذا الحد أو ذاك. وكانت هذه المبادرات أكثر أهمية في ميدان الإدارة والسياسة، منها في ميدان القضاء الخاص حيث بقيت تقاليد الطوائف المختلفة مرعية الإجراء ومعمولاً بها. بيد أن تطور عيشها بين العرب أسهم بدور مهم في بلورة القضاء في مختلف الميادين.

ولم يكن بإمكان القضاة، في أول الأمر، وسنتحدث عنهم لاحقاً، إلا أن يعملوا الفكر أمام مشكلات كانت لا تني تتزايد تنوعاً وتعقيداً، وأن يدلوا برأيهم الشخصي أي أن يقدموا رأياً. وبمقدار ما كان يدخل بينهم من غير العرب، كانت تطرح أحياناً مشكلات، كما كان هؤلاء يجدون حلولاً لها يستمدونها من ماضيهم عندما كانوا غير مسلمين. على أنهم كانوا مدركين تماماً للخطر الذي قد ينشأ عن عدم التوافق بين القرارات المخصوصة، وسرعان ما أوجدوا فكرة الإجماع، أي توافق جميع المختصين. ولابد من الإشارة إلى أن هذا الإجماع ليست له إلا صفة خاصة، فهو ليس له سلطة كتلك التي للمجمع الكنسي مثلاً، الذي يضم رجال دين (إكليروس) يتمتعون بسلطة ربانية، وفقاً لطبيعة المسيحية. لكن بطبيعة الحال، يمكن للضغط الذي يمارسه الفقهاء أن تكون له في حالات عدة قوة التأثير



التي للقساوسة والرهبان في الكنيسة البروتستانتية. ومع ذلك، فإن الإجماع المعتمد، لم يكن في الأجيال الأولى، وفي كل منطقة، سوى رأي الفقهاء المقيمين فيها، وهذا من طبيعة الأمور. فمشقات التنقل والانتقال كانت عظيمة، والمعاهدات القانونية المكتوبة كانت لاتزال غير كافية علاوة على ندرتها، ولذا لم يكن ممكناً إجراء المشاورات وتبادل الآراء ومناقشتها بسهولة. تقارب مرجعيات التفكير يحد كثيراً من اختلاف الرأي. ولكن إذا كان إجماع الأمة جمعاء يعتبر وحده مبدئياً معصوماً عن الخطأ، فإن الآراء في بعض الولايات كانت تنطوي على فروق قد تكون ذات أهمية طارئة، أو مختلفة، أو فكرية، أو أكثر عمقاً... إلخ. بالنسبة إلى المشكلات الفعلية. في بادئ الأمر، وعلى نحو أساسي، كان يؤخذ بإجماع الأحياء غير المحدد بدقة وغير المعروف أحياناً حتى بما يضمن التواصل مع الجيل التالي: وهذا ما يسميه ج. شاخت (J. Schacht) «التراث الحي»، وهو المتخصص الذي استخلص أكثر من أي متخصص آخر، نمط تكون الفقه. ثم شيئاً فشيئاً أخذت تتكون «مدارس» (أي «مذاهب» أو «اتجاهات»).

هكذا، بدأت تظهر إلى حيز الوجود، بفعل التطور الطبيعي، عقلية جديدة، وذلك في الفترة الواقعة بين أواخر القرن الأول للإسلام وبداية القرن الثاني، ولنقل تقريباً في زمن الجيل الأخير من خلفاء بني أمية. فمن جهة أولى كان ثمة رغبة في تنظيم محاضرات عامة منتظمة، ولو كان أداؤها متعثراً بعض الشيء، ومن جهة ثانية كانت هناك نزعة قوية إلى تأسيس الآراء لا على سلطة الفقهاء الأحياء، وهم ذوو شهرة متفاوتة، بل على سلطة الأسلاف الذين خلدتهم أعمالهم المجيدة. وبطبيعة الحال، سرعان ما اعتمد صحابة النبي لضمانة المصداقية والصحة ـ وكل مدرسة كان لها صحابة في



المنطقة التي فيها ـ ثم في القرن الثاني بدأ اعتماد النبي ذاته، مرجعاً وحكماً أعلى في حال وجود تباين واختلاف بين آراء الصحابة. ويعني ذلك أنه كان هناك ميل إلى العثور على سابقة في كلام النبي وأفعاله وحركاته، وهذا ما يسمى، كما رأينا، الحديث النبوي. وأحياناً كانت تعتمد آراء مرجعيات إسلامية رفيعة في ميدان الفقه العام، كالخليفة عمر مثلاً.

هنا بدأ معاصرو هذا التنظيم القضائي يدركون أن الحديث أخذ يكتسب أهمية متزايدة، فراحوا يضعون في التداول أحاديث إما مختلقة جملةً وتفصيلاً، وإما أدخل عليها بعض التغيير والتعديل، وذلك وفقاً لحاجات هذه القضية أو تلك، وتبعاً لما يقتضيه الصراع بين الأحزاب. لم يكن هناك أي رقابة ممكنة، ولاسيما وأن ملفقي الأحاديث كانوا يشددون بطبيعة الحال على صدقية محدثيهم التي لا يرقى إليها شك. وخلافاً لما يمكن أن يعتقد، فإن الأحاديث التي تنسب مباشرة إلى النبي هي الأحدث وهي موضع الشك. إن عمل العلماء في عصرنا الحديث الذين وضعوا له قواعد علمية، لكنه لايزال في بداياته الأولى، يقوم على السعي إلى معرفة ما إذا كانت تلك الأحاديث قديمة أم لا، ومعرفة ما إذا كان يمكن لها أن تكون أحاديث نبوية حقيقية أم لا، ومتى قيلت، وأين، ولماذا ظهرت، وكيف، وذلك من خلال الجمع بين مضمون الحديث وبين الذين نقلوه. وتلك هي أهمية شاخت الذي سار على طريق شقه قبله المستشرق الكبير الهنغاري غولدتسيهر (Goldziher) في بداية القرن العشرين؛ وتكمن تلك الأهمية في كونه استخلص وعرض بكل وضوح تلك القواعد التي استندنا إليه في تلخيصها أعلاه. بطبيعة الحال، سيكون هناك نقدية صارمة تنكر وجود أي حديث يمكن أن يكون صحيحاً أو في كل الأحوال يمكن أن يكون قديماً: بدأ العمل



منذ البداية، وبحسب فئات الأحاديث وأصنافها، وقابليتها إلى هذا الحد أو ذاك لأن تستخدم بوصفها سابقة أو حجة، فإن إثبات الحديث أو إبطاله يمكن ألا يتم بالطريقة نفسها. إلا أن ضرورة الموقف النقدي الذي قدم بعض فقهاء الإسلام على طريقتهم، نموذجاً رائعاً له، منذ العصر الوسيط، هي ضرورة لازمة لابدّ منها.

تلك كانت، والحق يقال، الضرورة التي يشترطها المحدثون، فكانت السبب الرئيسي في تكاثر الأحاديث النبوية. ولم يكن الرأي في نظرهم غير كافٍ وحسب، بل كان خطيراً أيضاً. وكان المثال في نظر الذين جعلوا الحديث شغلهم الشاغل، هو أن يسند أي رأي فقهي أو عقيدي إلى حديث نبوي واحد على الأقل. كان يستحيل على القضاة أن يجدوا في الحديث جواباً كافياً شافياً لجميع المشكلات المطروحة عليهم. بيد أنه لما كان يصعب عليهم أيضاً، من الناحية الإسلامية، أن يخلوا بقاعدة غلبة الحديث النبوي على الرأي الشخصي، كانوا يضعون أنفسهم موضع المحدثين، وحيث إنهم كانوا يمتنعون عن تغيير أي شيء في القوانين الموضوعة كانوا يكتفون بحسب مقتضى الحال، بتأييد قرارات متخذة سلفاً، ويبررونها بحديث ملفق، إذا اقتضى الأمر، لكي يدحضوا به حديثاً يجبهون به، سواء كان صحيحاً أو مزيفاً، أو يستخلصون من الحالة المطروحة في حديث، نتائج من أجل حالات أخرى تربط به باسم تشابهٍ مشبوه، أو تماثل مخادع إلى هذا الحد أو ذاك. هذه المنهجية، وتسمى القياس، غدت مصدراً ثالثاً للفكر الفقهي، إلى جانب الحديث والرأي. وبشكلٍ عام، يسمى اجتهاداً كل جهد شخصي كان يبذله بشكل أو بآخر، الفقهاء الأوائل في مواجهة زمن تكون فيه سلطة الأسلاف هي القانون، و«يصبح فيه باب الاجتهاد مغلقاً».

عندما وصل العباسيون إلى الحكم، بدأت تتكون بعض



المذاهب (المدارس). ولا نعرف جيداً مذهب الأوزاعي السوري (توفي سنة 774). فقد ولد هذا المذهب بتأثير من الأمويين، فنزعت عنه المصداقية في أوساط العباسيين الذين أتلفوا معظم مؤلفاته. كان مذهب (مدرسة) المدينة أكثر أهمية من حيث تطوراته اللاحقة، وكان يعتبر مذهباً يجل سنة النبي ويلتزم فكره، فالمدينة هي مدينة النبي، وإمام هذا المذهب، مالك بن أنس (720 ـ 792) الذي ربطته في ما بعد علاقة طيبة بالخليفة المهدي ثم بالخليفة هارون الرشيد، مع أنه لم تكن له أي صلة بالحركة العباسية، وكان يشتبه بعلاقته مع محمد بن عبد الله، ومؤلفه الأساسي **الموطأ** الذي حفظه تلاميذه عبر ملاحظاتهم التي دونوها عنه، هو كتاب منهجي في الأحاديث المقبولة في المدينة، والصالحة لأن تستند إليها ممارسة الفقه. انتشر المذهب المالكي، انطلاقاً من مصر، في الغرب الإسلامي، لكنه بقي قليل الأهمية في المشرق، ولم يتمكن حتى في الجزيرة العربية من الحفاظ على موقعه.

أما في ما عنى العباسيين، فإن المذهب الذي ارتبط بنظامهم ويمكن نعته بالمذهب العراقي، برغم انتشاره السريع في المشرق قاطبةً بفضل حماية النظام العباسي له، هو مذهب أبي حنيفة (699 ـ 767). ولم يكن أبو حنيفة هذا عربياً مثل مالك بن أنس، ولم يكن أهوازياً كذلك، بل كان مولى من الكوفة، لم تتح له معيشته المتواضعة ولا دخله المالي الضئيل أن يتبوأ وظيفةً، وفي ذلك ما يفسر جزئياً طبيعة تعاليمه، على نحو ما نقلها إلينا تلاميذه، وهي تعاليم تلفت الانتباه بتماسكها النظري العام، وجسارتها على التجديد، من دون أن توافق أحياناً ما كان يأمله منها القضاة لمقتضيات مهنتهم. خلافاً لذلك، تميز تلميذه أبو يوسف (715 ـ 798) الذي جعله هارون الرشيد كبير القضاة، بكده واجتهاده للإجابة



عن المشكلات العملية. وقد وضع أبو يوسف بطلبٍ من معلمه أبي حنيفة، مؤلفه الشهير **كتاب الخراج** وهو محاولة في بلورة خطة ضريبية تجمع بين متطلبات الدولة وتعاليم الشريعة. وقد أسس أبو يوسف والشيباني الذي يصغره سناً، مذهباً تميز زمناً طويلاً باستجابته، على أفضل نحو، للممارسة المرعية ولمتطلبات الدولة، مع مراعاة بعض التعديلات التي يفرضها تلافي التناقض الواضح مع الإسلام.

في الجيل التالي، برزت شخصية الشافعي (767 ـ 820) الذي، على الرغم من آرائه الغريبة والشاذة، التي أقصيت، ترك أعمق الأثر في الفقه الإسلامي. ولد الشافعي في فلسطين، وتتلمذ على مالك، وظل يعتبر نفسه امتداداً لمذهبه. وبعدما ربطته علاقة مشبوهة بالعلوي يحيى بن عبد الله (محرك ثورة الديلم) بقي بعيداً عن السلطة، وعلم في سوريا ومصر بخاصة، حيث انتشرت آراؤه أوسع الانتشار، قبل أن تصل مع تلاميذه المناوئين للمذهب الحنفي حتى الشرق وتنتشر في بعض أنحائه. مع الشافعي بلغت جهود المحدثين أوجها في ميدان الفقه.

كتابه الموسوعي **الأم** هو عرض منهجي لفقه لا يأخذ بالرأي ويستند فقط إلى الحديث المفسر بالقياس أو الاستدلال المنطقي. لا يشدد كثيراً على صحة الحديث وأصالته، ويستخدم الأحاديث النبوية في شرح ما استغلق على الفهم في **القرآن**. بلغ تأثيره حداً لم يعد معه فقهاء المذهب الحنفي ذاتهم قادرين على اقتراح حلول إلا إذا وضعوا الحديث أساساً لها. كان الفقه يتجه ليصبح عملاً ناجزاً لا يمكن إعادة النظر إلا في بعض تفاصيله فقط. ولابد من الاعتراف أيضاً بأنه إذا كان الشافعي هو المهندس الأكبر لنمو الفقه وتطوره، فإن هذا التطور كان أمراً طبيعياً، وكان إلى حد ما أمراً حاصلاً لا محالة.



على أن أكثر المحدثين تشدداً كانوا يرون أن الشافعي يترك المجال واسعاً أمام هذا الشكل أو ذاك من أشكال التفكير البشري. ويقول ابن حنبل (780 ـ 855) المولود في مرو من أسرة عربية، والذي نشأ وعاش في بغداد (وسنعود إلى الكلام عنه) إنه يجب أن نتفادى بقدر المستطاع كل تفسير للحديث يبتعد عن معناه الحرفي. لكنه لم يتشدد في موقفه هذا تشدد الذين اعتمدوا مذهبه في ما بعد. وكان يرفض اعتبار ما يقوم به عملاً تشريعياً، ولزمن طويل ظل تلاميذه واعين بذلك. وحقيقة الأمر أن موقف الشافعي الذي كان على النقيض من النظام، هو أنه خلافاً للفقهاء الحازمين الجازمين والمستبدين، يجب تفادي اتخاذ أي قرار حاسم جازم لا يستند إلى نص قرآني. ومن هنا ليبرالية الشافعي، فهو لا يريد الأمر بما هو ليس مأموراً به بالوضوح التام، ولا النهي عما هو ليس منهياً عنه بالوضوح التام. وقد ذهبت الظاهرية (وهي مذهب نشأ في أواسط القرن التاسع) إلى ما هو أبعد من ذلك، فقالت بوجوب الظهور الواضح للأمر والنهي. وكان لها أنصار وممثلون بارزون في إسبانيا، يجمعون بين التشدد والتسامح.

غير أن تزايد الأحاديث وتعاظم دورها، خلق في الوقت نفسه لدى البعض حاجةً إلى نقد أصالة الحديث. وبطبيعة الحال، يبدو المنهج الذي كانوا يتبعونه في دراسة سلسلة الإسناد، أي الأشخاص المسند إليهم، يبدو في نظر النقد الحديث غير منطقي؛ لكنه كان يدل على طوية صادقة وعلى عقلية مرموقة. فابن حنبل في كتابه **المسند**، يصنف الأحاديث بحسب الأشخاص الذين نقلت عنهم والمسندة إليهم. وعلى نحو أكثر حزماً، عمد مسلم والبخاري وآخرون، في النصف الثاني من القرن التاسع، إلى وضع تصنيف للأحاديث الصحيحة والأحاديث الضعيفة والأحاديث غير الصحيحة، أكثر منهجيةً وسهولة في الاستخدام العملي، وتساعد الأجيال اللاحقة



على الاستعانة بها، على أنهم حذفوا من مؤلفاتهم الأحاديث التي يرون أنها غير صحيحة.

ولكن عندما حصل هذا التطور، فقدت المذاهب طبيعتها الإقليمية الضيقة. بينما أدى بعد المسافة دوراً مهماً في حفظ هيمنة شبه مطلقة للمذهب المالكي في المغرب وإسبانيا التي أدخله إليها سحنون(*) في بداية القرن التاسع؛ وفي مختلف المناطق كانت تهيمن عقيدة معينة. لكن الوحدة العباسية، ثم اختلاط الشعوب في المدن الكبرى، وازدهار العلاقات التجارية، والحج... إلخ. أدى إلى احتكاك المذاهب ومخالطة بعضها بعضاً، كما كانت الحال في بغداد مثلاً. ولم تتخذ المذاهب صفةً رسمية فعلية إلا في القرن الحادي عشر. وتدل الأسماء التي حملتها هذه المذاهب على أن كلاً منها يعود إلى فقيه معين قام بإنجاز المذهب وليست هناك بعد من حاجة إلى إعادة النظر فيه من جديد.

ثمة تطور مواز، وربما على نحو أكثر بطئاً في بعض جوانبه، كان يحدث في الأوساط الشيعية التي لم تكن معزولةً عن الأوساط الأخرى. فباسم زيد سليل علي، الذي قتل سنة 740، احتفظ بمجموعة أحكام فقهية لا يمكن أن تكون من عمله، وإنما من عمل تلاميذه الذين ربما كانوا محقين على أي حال في أن ينسبوا إليه دوراً رئيسياً فيها. ولا تختلف طبيعة التفكير في مشكلات الفقه في هذه المجموعة، في المسائل الأساسية عنها في فقه مالك وأبي حنيفة. أما الشيعة غير الزيدية فقد كانوا يجلون جعفر الصادق إمامهم الذي عايش الثورة العباسية.

(*) الإمام سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي (160 ـ 240 هجرية) فقيه على المذهب المالكي في مدرسة القيروان. تتلمذ على يد علي بن زياد تلميذ مالك بن أنس.



مما سبق تستخلص بعض النتائج لم يكن ينظر إليها بعين الرضا، ويجب التشديد عليها. غالباً ما يقال إن الفقه الإسلامي هو أقل القوانين واقعية، وهذا ليس صحيحاً إلا إذا كنا ننظر إليه من زاوية معينة، وهو على الجملة غير صحيح. نعم، إنه يقوم على تفكير نظري ومجرد لتصنيف منهجي يتناقض على نحو ما، مع الاعتبارات الأساسية في أعراف مختلفة. لكنه في الوقت نفسه يقر بقواعد وضع معيش في الواقع. وصحيحٌ أنه يحتفظ أحياناً بتعاليم تقادم عهدها وأسقطها التطور من حيز الاستعمال، وأنه لا يأخذ بجزء بأكمله من الحياة الاجتماعية الفعلية التي مهما بدت له واقعيةً وحيويةً، كان يراها من بقايا ما قبل الإسلام. وصحيحٌ كذلك أن إعادة إنتاج تعاليم الأسلاف، بعد «غلق باب الاجتهاد» أبقت على نحو آلي وتلقائي صيغاً وقواعد لم تعد تستجيب لأي واقع في العصور اللاحقة، إلا أنه يوجد من منطلق أساسي جوابٌ على متطلبات الواقع، وبخاصة ما تعلق منها بجوانب الحياة الاقتصادية. فعلى المؤرخ المعاصر اليوم، ألا يسقط الفقه من حسابه، لأن ذلك يحرمه من مصدر أساسي، في ظل ندرة مصادر الوثائق المتبقية من ذلك العصر (ما خلا مخطوطات الأوراق المصرية)، وعليه أن يعمل على التمييز بين طبقات الواقع التي قد تكون قائمة في عصور مختلفة، وأحياناً في أماكن مختلفة.

علاوةً على ذلك، وبالضبط لأن الفقه على نحو ما هو مطروح، يمكن أن يكون تطبيقه شاقاً عملياً، فقد تطورت أشكالٌ أدبية كانت تهدف إلى استجابة فورية وآنية لمتطلبات الحياة ومقتضيات العدالة اليومية، وهي في نظرنا شديدة الأهمية. منذ القرن الثالث الهجري ظهرت مؤلفات في الحيل وضعها فقهاء كبار من أجل التوفيق بين النص الحرفي لأحكام الفقه والتطبيق الفعلي المختلف.



وفي ما بعد، وضعت مؤلفات في الشروط وهي عبارة عن صيغ لتدوين العقود المكتوبة التي لم تكن لها صفة إلزامية نظرياً، لكنها عملياً كانت تؤدي دوراً مهماً. وغالباً ما كان يحدث أن يستشير الناس فقيهاً في الشريعة، يسمى المفتي، حول رأيه في قضايا معقدة وواقعية، فيرد على ذلك بـ «فتوى». وجرت العادة لاحقاً أن يصار إلى جمع هذه الفتاوى في كتب يرجع إليها للعثور على حلول لمشكلات كان قد صادف مرة أنها طرحت على أحدهم، وطلب المشورة في شأنها. نما هذا النوع الأدبي وتطور بخاصة بين أتباع المذهب الحنفي في آسيا الوسطى، وأتباع المذهب المالكي في المغرب (حيث كان يعرف باسم النوازل أي الحالات التي كانت سوابق) في أواسط العصور الوسطى.

شجع العباسيون كما رأينا، العمل على تكوين الفقه، وأقاموا علاقات وطيدة مع ممثلي المذاهب المعروفين، وبخاصة مع ممثلي المذهب الحنفي. وكان تكوين الفقه الخاص لا يضيرهم في شيء، كما كانت لهم سلطة مباشرة على الفقه العام. ربما كان بعضهم يتمنى لو أن هناك قانوناً رسمياً حقيقياً، إلا أن ذلك مخالف لروح الإسلام، لأن الدولة من حيث المبدأ ليست لها تجاه الشريعة امتياز معين. والكتب التي كانت توضع بين القرنين الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، لم تكن لها صفة خاصة، حتى وإن كان النجاح الذي تلقاه يجعل أكثرها شهرةً موضع استخدام دائم تقريباً. وحول بعض النقاط الخاصة، كان بعضها، مثل **كتاب الخراج** لأبي يوسف، يمنح صاحبها إذا طارت له شهرةٌ صفةً تكاد تكون رسمية. على صعيد آخر، سنعود إلى الكلام عن مختلف كتب التطبيق الإداري الخاصة، التي وضعها موظفون إداريون. على أنه كان لابدّ من انتظار منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، حتى يضع الماوردي



كتابه **الأحكام السلطانية**، وهو مؤلف في القانون العام، ظل كتاباً لا مثيل له في الأدب الإسلامي كله. كما بذل العباسيون جهداً كبيراً في تطوير الشريعة لكي يصبح أداء القضاء أحسن حالاً.

صياغة المحتوى الديني

رافق الفقه الوضعي جهدٌ موازٍ في صوغ الفكر الديني/ الفلسفي في الإسلام. ومازال عرض تاريخ هذا الجهد أكثر صعوبةً، يا للأسف ـ في ظل الوضع الحالي للمعرفة العلمية التاريخية ـ من عرض تاريخ تطور الفقه. إذ لم يصل إلينا من المفكرين المسلمين الأوائل مباشرة أي كتاب في هذا الموضوع. ولا نعرف عن أولئك المفكرين إلا ما ورد من خلال بعض مناقشاتهم، أو في أفضل الأحوال، من خلال ما استعاده مفكرون متأخرون، من أفكارهم في ظروف أكثر تطوراً. وما قلناه في ما تقدم حول الطريقة التي اتبعها كتاب الملل والنحل والفرق في تقديم الحركات الشيعية القديمة، يمكن أن ينسحب على تاريخ الفكر الديني في القرن العباسي الأول. وما سنقوله عليها أدناه، لن تكون له قيمة إلا بوصفه عينة وعلى سبيل المثال.

يجب ألا يغيب عن البال أنه كان هناك، مثلما كانت الحال في العصر الأموي، عددٌ قليل من الحركات الفكرية التي لا فائدة منها إلا على الصعيد النظري الصرف، وسواء أكان الاهتمام الفكري بيناً أم لا، في أبحاث لاحقة غابت عنها الأحداث السياسية المؤقتة التي رافقتها، فلم يبق منها سوى مضمون فكري يتعدى الإطار الزمني، فقد ظل لتلك الأحداث أثرٌ دائمٌ تقريباً، ويخشى أن يفهم كل شيء بالمقلوب إذا فصلنا ـ من كثرة الإعجاب ـ بين أجزاء الكتب التي وضعتها تلك الحركات الفكرية، ونظرنا إليها وكأن بعضها جزء من التاريخ السياسي، وبعضها الآخر جزءٌ من التاريخ الديني. وينطبق



ذلك بوجه خاص، كما سنرى، على الحركة الفكرية الأساسية، وهي المعتزلة.

رأينا كيف كانت مواقف العمل في الشأن العام تدفع بالمفكرين إلى طرح مشكلات ذات مضمون ديني، فما بالك إذاً بالمتأملين الذين لا يصبون إلا إلى ترسيخ إيمانهم الديني! على صعيد آخر، كان هناك الذين يعتنقون الإسلام فينقلون إلى دينهم الجديد أموراً كانت تقلقهم في دينهم السابق وينقلون معها إجابات ذلك الدين عليها، كما كان هناك أيضاً من لا يعتنقون الدين الجديد، ويسألون المسلمين بدافع الفضول وحب المعرفة أو رغبةً في الجدال معهم عن رأيهم في مشكلات مختلفة، وعن الحلول التي يقدمها لها الإسلام. لهذه الأسباب مجتمعةً، كان من الطبيعي أن تنشأ حركة لصوغ الإسلام، مع كل ما يمكن أن يثيره ذلك من مناقشات ومساجلات تضع الحركة على قدم المساواة مع الحركات التي كانت لا تزال قائمة إلى جانبها. ولم يكن ذلك من دون نتائج سياسية؛ فإذا أمكن قيام هذا العدد من الحركات المختلفة التي من شأنها أن تعرض وحدة الأمة للخطر، وتدين بعقائد متغايرة، أفلا يعني ذلك، في ظل حرية كانت تتمتع بها كل الاتجاهات الفكرية مادامت لا تعبر عن نفسها بعمل ثوري، أن الإسلام لم يكن محدداً ولا مصوغاً بعد؟ فلا **القرآن** ولا الحديث النبوي، كما قلنا، كانا بمثابة عقيدة منتظمة كما لم تكن نصوصهما خالية من التناقض، ولا هي تقدم إجابات قاطعة عن أسئلة المشتغلين بشؤون الدين.

علينا أن نعرف عبارة علم الكلام التي تدل على التفكير الديني في الإسلام، وتدل على نحو أكثر شمولاً على المشتغلين بهذا الفكر، لا بسبب استخدامها الدائب فحسب، بل بسبب معناها الخاص أيضاً، والذي هو قبل كل شيء كلام الله، المنطق



والكلمة(*) (le verbe) في المناخ الواقعي لفكر العصور الوسطى والعصور القديمة حيث كان الاسم والوجود يستدعي أحدهما الآخر، فإن الكلام عن هذا الكلام (كلام الله) الذي أبلغ إلى الناس (بالقرآن) يقتضي السؤال عن العلاقة بين الله وكلامه: هل الكلام من جوهر الله، أم أن الله خلق الكلام ليكون قابلاً للإبلاغ؟ على أنه بتأثير من معنى العقل الذي أعطاه الفلاسفة القدماء والمسيحيون للمنطق Logos والذي كان لايزال يوحنا الدمشقي يمثله في العصر الأموي، فإن الاشتغال بالكلام يعني الاشتغال بالعقل أيضاً، ويعني عملياً إعمال العقل أي التفكير في مضمون الإيمان الموحى به. والمتكلمون هم المختصون بهذا التفكير، ويمكن أن نسميهم لاهوتيين بشرط واحد، هو أن ندرك أن الإسلام بأكمله عقلاني في نظر المسلم، ولا يوجد فيه نظرياً ما يوجد في الفلسفة المسيحية من فصل جزئي بين الإيمان والعقل.

لا نعرف تماماً إلى أين كان ذلك التطور قد وصل لحظة قيام الثورة العباسية، وما كان موقف الدولة الجديدة منه، وهي في بدايتها. وسنرى لاحقاً، أن خلفاء عباسيين تبنوا في ما بعد رسمياً عقيدة المعتزلة، وأن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اللذين كان العباسيون الأوائل على علاقة جيدة معهما، هما من مؤسسي حركة المعتزلة؛ لذا، اعتقد بعضهم أن في مستطاعهم الجزم بأن مذهب المعتزلة كان منذ البداية عقيدة العباسيين الرسمية. وواقع الأمر أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا في المناخ السياسي السائد آنذاك، يقولان على ما يبدو، خلافاً لما تقوله المرجئة إنه إذا كان لابدّ من أن يكون هناك مسؤولون مذنبون يحملون وزر الفتنة، فإنه

(*) الكلمة الفعل (le verbe) المسألة التي يطرحها معنى «كلمة» الفلسفي على هامش الجدال في هذه المسألة (الاسم فعل؟) سرعان ما تدخل في صلب ذلك الجدال.



لا يعود إلى الإنسان أن يحاسبهم على ذنبهم هذا. وهذا ما كان يؤدي إلى القبول المؤقت بأي أسرة حاكمة (دولة) ويوحي بأن الجهد الحقيقي يجب أن ينصب على بلورة للإسلام تتيح أفضل خيار لقائد الأمة. وبانتظار حصول ذلك، لم يكن هناك شخص متميز يقع عليه هذا الخيار، وهذا يعني اعتماد موقف التحفظ تجاه كل واحد من العليين يقول بعكس ذلك من أجل مصلحته الشخصية. فكان هذا الموقف يخدم العباسيين ويصب في مصلحتهم. والواقع أن العباسيين كانوا على علاقة جيدة أيضاً مع غير واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اللذين كانا على علاقة جيدة كذلك مع غير العباسيين، وبخاصة مع الزيديين الذين كانت عقيدتهم توافقهما تماماً، كما إنهما وجدا في صفوفهم أفضل المحبذين لهم وأطولهم نفساً. وكان لهما نشاط سياسي، لكنه مستقل عن نشاط العباسيين السياسي، حتى وإن كان يتوافق معه. كان مقرهما البصرة حيث العباسيون أقل عدداً فيها منهم في الكوفة. أما عقيدة واصل وعمرو الدينية فيصعب أن نميزها من تلك التي كان يدين بها أتباعهما الحقيقيون أو المزعومون، هذا إذا افترضنا أنه كانت لهما حقاً عقيدة دينية. ومهما يكن من أمر، يصعب من جميع النواحي، اعتبار أوائل العباسيين «معتزلة» بكل معنى الكلمة.

من الثابت في مجال علوم الدين (اللاهوت) كما في مجالات الفكر الأخرى، أن تلك الآونة كانت تشهد بداية غليان فكري واسع مركزه البصرة. على أنه يجب التشديد على الدور الفكري الاستثنائي الذي أدته هذه المدينة، قبل بغداد، بوصفها بوتقة للعقائد في مختلف فروع العلم والمعرفة، وحقل تجارب في ميدان الاتجاهات المذهبية الدينية المختلفة. في البصرة مثلاً كان يعيش في منتصف القرن الثامن الحسن البصري الذي أجمع أتباع المذاهب الدينية كافة على اعتباره مثال الإنسان التقي الورع البسيط والعقلاني. في البصرة كانت تدور



المناقشات حول مختلف الموضوعات، بما فيها تلك التي كانت قد بدأت تتبلور أهميتها كموضوعة ما إذا الكلام مخلوق أم لا، أي حول صفات تنسب إلى الذات الإلهية، وحول موضوعة الإيمان والأعمال، أي هامش حرية الإنسان أمام الذات الإلهية مطلقة القوة؛ وتلك موضوعات تطرحها الأديان جميعاً عندما تبلغ مرحلة النضج. كانت مقولة القدر (السلطة والقوة والمقدرة) تطرح مسألة مقدار حرية الإنسان، وكان القدريون يعتقدون بوجود هذه المقدار. ومن الثابت أن آخر الخلفاء الأمويين ـ باستثناء واحد منهم ـ كانوا غير قدريين ولذا كان على العباسيين أن يكونوا قدريين. وتنسب إلى جهم بن صفوان ويقال إنه كان من المرجئة، أنه أول القائلين باللاقدرية، وإنه كان ممن خططوا لثورة نصف دينية/ نصف اجتماعية في خراسان، قبل قيام ثورة أبي مسلم الخراساني، آلت إلى إخفاق ذريع. وخلافاً لذلك، تنسب إلى جهم هذا أفكارٌ مبتكرة حول الكلام مماثلة لتلك التي قال بها المعتزلة في ما بعد. ولا يعرف ما إذا كانت صفة الجهمية قد ولدت في إطار الخلافات مع المعتزلة حينما أراد مناوئوهم أن يلصقوا بهم أفكار جهم، في حين أن المعتزلة، دفاعاً عن أنفسهم، أنكروا صلتهم بها وشددوا على ارتباطهم بأفكار واصل بن عطاء. ولا نستطيع هنا، حيال ذلك كله، إلا أن نشدد على وجوب لزوم الحذر الذي على العالم العصري الحديث أن يلزمه، وأن نشدد كذلك على ضعف الأدلة التي تشير إلى ارتباط أوائل العباسيين بعقيدةٍ لم تتبلور بوضوح على أي حال، إلا في وقت لاحق: ومهما يكن من أمرٍ، فإن فكرة عقيدة «رسمية» لم تراود ذهن العباسيين قط.

ربما أمكن لنا أن نستخلص بعض الدلالات من واقعة معينة، وهي تعذيب الزنادقة (ومفردها زنديق) في زمن الخليفة المهدي. وفي



التراث الإيراني كان المانويون والمزدكيون يسمون زنادقة، وكان الزرادشتيون، أتباع المذهب الرسمي، يضطهدونهم ويسومونهم أصناف التعذيب، فيؤثرون النزوح من البلاد ويلجأون إلى آسيا الوسطى. وكان الإسلام منذ الفتح الإسلامي، محايداً لا يبالي بعقائد غير المسلمين الدينية ماداموا لا يناوئون سلطته، فأتاح هذا الحياد انتشار الدعوة المانوية في مناطق شتى، وفي القرن الثامن كانت الديانة المانوية في بغداد منظمة؛ وسنتكلم لاحقاً على المزدكية. أما ما كانت كلمة زنديق تعنيه في المفهوم الإسلامي فهو بشكل أساسي الدعوة إلى مبدأ الثنائية القائل بوجود مبدأ كوني هو الخير ومبدأ كوني آخر هو الشر. وحيث إن الزرادشتية، ديانة الساسانيين الرسمية، كانت تأخذ بهذا المعتقد، وسادة الدين الجديد (المسلمون) يدرجونه، على نحو ما، في دين كتاب (من هنا الاهتمام مجدداً بكتاب **زند أفستا**(*) (*Zend-Avesta*)) فكانوا من ثم يتسامحون معه فلا يتعرض أتباعه للاضطهاد، فلابدّ إذاً أن يكون هناك شيءٌ ما قد حدث. ولعل ما حدث هو أن المانوية التي كانت ديانة منتشرة في أماكن شتى، خلافاً للزرادشتية التي كانت ديناً قومياً محلياً فحسب، كانت تنشر خفيةً باعتماد أسلوب سري يقوم على تظاهر أتباعها أمام الناس بأنهم يؤمنون بدين آخر، لكنهم ينتهون تدريجاً بإقناع الناس بتفسير الأمور بحسب مبادئهم هم وقناعاتهم الدينية، أو إلى حمل الناس على اعتناق دينهم سراً وإظهار خلاف ذلك أمام الملأ. هذه الازدواجية كانت تصدم مشاعر معظم المسلمين، وهم المؤمنون بوحدانية الله المطلقة. على أن المانوية كانت منتشرة في البصرة وفي

(*) **زند أفستا** (*Zend-Avesta*) وهي عبارة عن مجموعة من النصوص تنسب كتابتها إلى زرادشت. ويوجد اليوم قسمٌ من هذه النصوص في مكتبة أكسفورد. يشير إليها المسعودي بعبارة **الأيستا**.



بغداد. وكان متهماً باتباعها الشاعر بشار بن برد، وابن الوزير أبي عبيدالله، ومسلمون آخرون كثر : والحال أننا لو سلمنا تماماً بأن أحداً ما كان غير مسلم، لما سلمنا بأنه كف عن أن يكون مسلماً إذا كان قد أسلم سابقاً. وربما ليس صحيحاً أن التهمة الدينية كانت وحدها سبباً للاضطهاد، فمن المعروف أن الكاتب الكبير عبد الله بن المقفع ـ وسنأتي على سيرته لاحقاً ـ الذي اتهم بالزندقة، كانت لدى الخليفة أبو جعفر المنصور الذي أمر بقتله دوافع أخرى لإنهائه. كان يمكن أن يرمى بتهمة الزندقة أشخاصٌ يراد التخلص منهم، من دون أن يعرف السبب. ومع الزمن، اتخذت كلمة زنديق معنى يدل على الكفر، أياً كانت طبيعته. كان أحد معتقدات الزنادقة هو القول بتقمص الأرواح، وكان يمكن اتهام غلاة الشيعة بالتقمص لأنهم كانوا يؤمنون بانتقال روح النبوة من إمام إلى إمام. وكانت مهاجمة القائلين بالتقمص وسيلةً في يد العباسيين ـ كما سنرى ـ للعمل المشترك مع الشيعة المعتدلين ضد خصم مشترك هو الشيعة المتطرفون (الغلاة). يضاف إلى ذلك أنه ليس مستبعداً أن تكون الزرادشتية قد استاءت من قيام الإسلام بتصفية من يعتبرهم أصحاب بدعة، على نحو ما استاءت مما فعله أبو مسلم مع بهافاريد.

عهد المأمون

كان لكل الحركات التي ذكرناها وتناولناها في هذا الفصل، أو كان لجلها، أن تنمو وتلتقي وتتعارض في ما بينها ومع حركات أخرى، وأن تتخذ لوناً في ظل المأمون (198/ 813 ـ 218/ 833) الذي علينا أن نخصه بمبحث مطول.

رأينا أن هارون الرشيد قسم إمبراطوريته بشكل أساسي بين ولديه الأمين الذي أمسك بالخلافة ومعها البلاد العربية قاطبةً، والمأمون الذي حصل تحت إمرة أخيه، على الأراضي الإيرانية. فهل



كان هارون الرشيد يرى بذلك أنه يخفف من حدة الخلاف داخل العائلة المالكة، ويلطف الصراع بين العرب والخراسانيين؟ على أي حال، ما حدث في الواقع كان غير ذلك تماماً.

أدى ذلك التقسيم إلى انشطار الإمبراطورية بين غرب عربي يحكمه الأمين الذي تلقى تربية عربية، وأمه عربية، ويرشده المولى المعرب الشيخ الفضل بن الربيع، وبين شرق إيراني يحكمه المأمون الذي تلقى تربية إيرانية، وأمه إيرانية، ويرشده الخراساني الحديث العهد بالإسلام، الفضل بن سهل الذي يعيش في حماية البرامكة. فهل تمكن شطرا الإمبراطورية من تجنب الصدام في ما بينهما ؟ كان يلزم من أجل ذلك أن يرغب الأخوان في تجنبه. لكن الأمين اتخذ إجراءات كان من شأنها أن تقلص حق المأمون في الخلافة وتجعله في المقام الثاني بعد ولد الأمين. فما كان من المأمون إلا أن اعتبر نفسه مستقلاً عن أخيه، فاعتبره الأمين مخلوعاً من منصبه، فانفجرت الحرب بين الأخوين. إلا أن المهارة لم تكن متكافئة بين الطرفين، فسرعان ما استولى قائد جيش المأمون المدعو طاهر بن الحسين ـ وسنعود إلى الكلام عليه ـ على إيران كلها وأقام علاقات تعاون سرية مع الخراسانيين في بغداد، على حين أن الأمين لم يجد سبيلاً إلى الحد من الصراع المستشري بين القبائل العربية التي كان يعتزم طلب المعونة منها. وبعدما وجد نفسه معزولاً ومحاصراً في بغداد، عمد إلى وضع السلاح في أيدي العامة التي بقيت برغم حماسها عاجزة عن الإتيان بعمل مجدٍ. وستكون لنا عودةٌ إلى هذا الموضوع. ثم مالبث طاهر أن ألقى القبض على الأمين وقتله سنة 813. فكان ذلك بمثابة هجمة ثانية لخراسان على الإمبراطورية، أكثر عمقاً وجذريةً من الهجمة الأولى، لأنها تحققت في شطرها العربي كله، لا بتواطؤ جزء منه فقط.



ترسخت هذه الصفة خلال السنوات الست التالية. ولم يشأ المأمون أن ينقل مركز خلافته إلى العراق وهو في هذه الحال من الاضطراب والفوضى. ولم تكن للحسن بن سهل الذي ولي على بغداد، وهو شقيق الفضل بن سهل، أدنى شعبية في العراق. وكان بعض آل علي، كابن طباطبا مثلاً، يرون أن الفرصة باتت مواتية للقيام بثورة جديدة. ثم بعد موته، سار حسني آخر تحت قيادة البدوي أبو السرايا في العراق، ومثلهما آخرون في الجزيرة العربية، لكنهم سحقوا جميعاً. إلا أن ثورةً وقعت في تلك الأثناء في الوسط العباسي ذاته بقيادة المنصور ابن الخليفة المهدي، عم المأمون.

في ذلك الوقت شاع في بغداد خبرٌ مدهش جاء من خراسان، وهو أن المأمون قرر رسمياً أن تكون الخلافة من بعده لعلوي حسيني هو علي الرضا (أي الذي يرضى به أطراف أهل البيت جميعاً) السليل الخامس للحسين بن علي، والذي كان يفترض أنه الإمام الثامن في سلسلة الأئمة الشيعة، ولكن لا يعرف ماذا كان يمثل بالضبط في ذلك الوقت، باستثناء أنه رأس فرع من فروع أهل البيت. كان المأمون يقظ الفكر حيوياً وكان أيضاً رجلاً عاطفياً، فهل كان يطمح إلى مصالحة أبناء العم الأعداء، وأن يعيد إلى أهل البيت وحدتهم في وجه المتطرفين، وإلى جعل الخلافة تداولاً بينهم؟ كان الأمل الذي يراود آخرين في الخلافة من بعده قد ذهب هباءً؛ فثمة عدد كبير من العباسيين الطامعين في الخلافة، والقلقين من احتمال نقل الخلافة إلى أبناء السلالة العلوية، لذا حرضوا ابناً آخر من أبناء المهدي هو إبراهيم. في الوقت نفسه، انفجرت اضطرابات في مصر وأذربيجان ضاعفت من الفوضى الضاربة في العراق، فقرر المأمون أن يتوجه إلى العراق وأن يتخلى عن علي الرضا. وبينما كان في طريقه إلى العراق، شاءت المصادفات أن يتوفى كلٌّ من الفضل



المسؤول عن الأخطاء السياسية الأخيرة، وعلي الرضا ذاته الذي تحول قبره في مدينة مشهد حيث دفن، إلى مزارٍ يحج إليه الشيعة الإيرانيون، على حين أن الحسن بن سهل قتله ضباط متمردون. أما إبراهيم فانكفأ وانسحب من تلقاء نفسه. انتظر المأمون سنوات عديدة قبل أن يستبدل الراية العباسية السوداء بالراية العلوية الخضراء. وواصل الناس نداءهم من فوق المنابر، يشهدون أن «محمداً وعلياً خير البشر». فقد أدرك المأمون ضرورة أن يأتي سياسة الوحدة من مكان آخر وأن يمسك بها على نحو مختلف. من هذه الزاوية يجب النظر إلى تاريخ مغامرة المعتزلة، التي استلزم إدراكها وقتاً طويلاً.

المعتزلة

لم يكن المأمون وراء ولادة المعتزلة، التي كانت قد تبلورت في البصرة وبغداد بفضل جهود المتكلمين، وفي مقدمهم اثنان هما أبو الهذيل العلاف وتلميذه النظام، اللذان كان يمكن أن يكونا من أبرز المفكرين المسلمين على الإطلاق لو أن كتبهما بقيت محفوظةً ووصلت إلينا. كان المهدي والأمين ينظران إلى المعتزلة نظرة هزء وازدراء فالتجأت إلى حضن المأمون الذي ما إن وصل إلى بغداد حتى اتخذ صاحباً له أحد أكثر غلاة المعتزلة وهو ابن أبي دؤاد(*) وجعله كبير قضاته. لكن توجه المأمون المعتزلي لم يأت نتيجة هذه الظروف فقط، فالمصالحة التي سعى إلى تحقيقها بين المعتدلين من أهل البيت، كان يرى أن نجاحها سيكون معناه الانضمام إلى الاتجاه العلوي المعتدل في العقيدة الإمامية، لما فيه مصلحته أولاً، لأن ذلك يستتبع حق الخليفة في قيادة الأمة بحسب فهمها للشريعة

(*) هو أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد الإيادي ولد في البصرة (776 للهجرة) وتوفي سنة 854 هـ. كان قاضي قضاة المأمون وبقي في منصبه في عهد المعتصم.



والإيمان. كان بإمكانه إذاً أن يجعل للأمة عقيدةً رسمية؛ وهذه العقيدة كان يمكن لها بسهولة أن تكون عقيدة المعتزلة لأنهم كانوا راغبين في إمامةٍ تتوفر في صاحبها صفات وشروط تؤهله لها، فيمكن له عندئذ، من دون الرجوع إلى إجماع العلماء، أن يحكم الأمة كيفما يشاء. وكانت تلك العقيدة، كما قلنا سابقاً، هي عقيدة الزيديين، أكثر المدافعين عن أفكار المعتزلة. وعلى الجملة، كان التحاق المأمون بالمعتزلة بمثابة استعادة من بعيد للمحاولة التي فشلت مع علي الرضا، وذلك من جهة أولى، بإرضاء الزيديين وإنعاش عقيدتهم، ومن جهة ثانية باتخاذ موقف من شأنه أن يسند الإمامة إلى أرفع شخص في فرعٍ هو منه، من فروع أهل البيت. والحق، أنه لم تقم ثورات زيديّة طيلة الفترة التي سادت فيها المعتزلة، وأن كثيراً من هذه الثورات اندلع مباشرةً بعد أفول المعتزلة.

على أن ذلك لم يحل دون أن تكون للمعتزلة أهمية كبرى في تاريخ الفكر غير المتصل اتصالاً مباشراً بالسياسة. وذلك لأن المعتزلة هم مفكرون قبل أن يكونوا أي شيء آخر. وقد اعتبروا في القرن التاسع عشر رواد الفكر الحر، إلا أن حقيقتهم هي عكس ذلك تماماً، فعقيدتهم ليست البحث عن الحقيقة المطلقة، فهذه الحقيقة قائمة وموجودة فعلاً في الرسالة السماوية، ولئن كان كل ما في الأمر هو فهم هذه الرسالة، فقد كان ذلك يحتاج إلى شرح وتفسير انعدم معهما التسامح في ما بعد، حينما سادت عقيدتهم وهيمنت. ومع ذلك، عاشت أفكارهم واستمرت بعد هزيمتهم، وطبعت الإسلام بطابعها، فقد كانوا يرون أن الله والإيمان به هما عين العقل، وساقوا حججهم على ذلك بتفكير لا يمكن إلا أن يكون عقلانياً ويجعلها حججاً يدركها عقل الإنسان. وهم، إذ جعلوا من العقل معياراً لإدراك الله، جعلوا من الله فكرةً مجردة، يرى فيها الواحد والمطلق



في تجليه الأكثر صفاءً وتجريداً، حيث إن كل ما يبدو فيه كأنه محسوس ولا يجعل بين الخالق والمخلوق فرقاً كلياً، كان يصدمهم ويرفضونه رفضاً قاطعاً. وبصرف النظر عن الخلافات الفكرية الفردية بين مفكري المعتزلة، يمكن إيجاز أفكارهم على النحو الآتي:

ـ وحدانية الله المطلقة، وتنزيه الله عن كل وصف حسي، تفسير مجازي لآيات **القرآن** التي يعمد المفسرون المسفـون إلى تفسيرها حرفياً. لله صفات ولا ريب، لكنها ليست أوصافاً فكرية حقيقية، بل هي مجرد تجليات لجوهر الله، ولا يمكن للحواس أن تدركها.

ـ الخلق: لئن كان الله في ذاته كل شيء، فإن الخلق الملموس والمحسوس لا يوجد إلا عرضاً وليس جوهراً، وهو يترك للإنسان حرية الخيار في سلوكه. الرسالة حقيقة قائمة يمكن رؤيتها، أما **القرآن** فهو مخلوق، ويجب، لغموضه أحياناً، أن يفهم عن طريق العقل. مقولة خلق **القرآن** هي في صلب عقيدة المعتزلة.

ـ الله، العقل، لا يمكن أن يكون إلا عدلاً؛ ويترك للإنسان هامشاً من حرية الخيار حيث يمكن بطبيعة الحال للشر أن يولد. أما مسألة سبب وجود الشر فتلك مسألة لا معنى لها إلا بين البشر، لأن الله لا يمكن إلا أن يشاء الخير.

ـ الكافر هو الذي لا يعرف كيف يجتنب ارتكاب المعاصي الكبيرة، ولا يعرف بخاصة أن يشهد بوحدانية الله. أما المعاصي غير الكبيرة فلا تستوجب أن تنبذه الأمة، ولا شق عصا الطاعة له إذا كان أميراً. كان معنى ذلك، عملياً، عندما توطدت العلاقة مع الدولة العباسية، وجوب طاعة الخليفة والإخلاص له.

ـ غرض الحكم هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فالحكم يجب أن يكون جهاداً في هذا السبيل، وهذا الواجب كان



يصب في مصلحة المعتزلة وعقيدتهم التي يجب الأخذ بها بوصفها معروفاً وخيراً.

- وإذ إن العقل معيار الحق (الحقيقة)، فإن موقف المعتزلة كان على النقيض من موقف معاصريهم الذين كانوا يعتمدون الحديث النبوي، لا بل الإجماع.

- وأخيراً، على الرغم من كون فكر المعتزلة إسلامياً في العمق والجوهر - وسنعود إلى هذه النقطة لاحقاً - فإن الاهتمام بالتفكير العقلاني والمنطقي من جهة أولى، ودراسة الخلق المادي المحسوس من ناحية ثانية، دفعا المهتمين إلى البحث عما يمكن أن يتضمنه تعليم العلوم والفلسفة القديمة من فوائد. وهكذا التقوا بحركة الترجمة الواسعة التي نمت آنذاك وتطورت ونقلت المعارف القديمة؛ لذا لم يكن من قبيل المصادفة أن يكون المأمون من كبار المشجعين عليها.

في تلك الآونة، وفي العام 827 تحديداً، عمد المأمون، وقد حرضه ابن أبي دؤاد على ذلك، إلى إشهار عقيدة خلق **القرآن**، وأنشأ نوعاً من محاكم التفتيش، المحنة(*)، وكان دورها إرغام القضاة وغيرهم على أداء القسم بهذه العقيدة، وعزل من يرفض أداء القسم بها من منصبه. أبقى خلفاء المأمون على المحنة، لا إيماناً بها، بل خشية إظهار الخلافة بمظهر الضعف أمام المعارضة. وكانت المعارضة قوية وتلتف حول قيادي سبق الكلام عنه، وهو ابن حنبل الذي كان نمط حياته يعزز شعبيته بين الناس. خلافاً لذلك، لم يكن

(*) استناداً إلى نصوص حنبلية ساد الاعتقاد زمناً بأن أعمال التفتيش التي مارستها المحنة (في القرن التاسع) كانت بدافع من المأمون، غير أن نصوصاً أخرى تظهر أن تلك الأعمال كان وراءها حركة منظمة من أنصار المعتزلة دفاعاً عن أنفسهم في وجه التيار السني الذي كان يمنع كل رأي ينتقد الشريعة.



للمعتزلة تأييد شعبي نظراً إلى موقفهم الفكري المتعالي المتشدد. غير أن كثيراً من الناس كانوا، من زاوية أكثر عمقاً، يخشون من موقف فكري يذهب بعيداً جداً في طرحه النظري ولا يحفل بحاجات الناس العاديين وسلوك المسلم البسيط، ففي نظر هذا المسلم ليس نقاء **عقيدة مجردة بأكثر أهمية من رسالة سماوية يجب قبل شيء الحفاظ** على الإيمان بها. فكان ذلك يقضي بأن لا يفرق بين الله وكلامه، وبأن تؤخذ النصوص كما هي بالضبط ومن دون التقيد بظاهرها أحياناً، ولكن «من دون كيف» أيضاً بحسب عبارة ابن حنبل، أي من دون عقيدة تفسيرية لن يكون من شأنها إلا شق صف الأمة، وتلك هي المعصية والجريمة الكبرى. وفي نهاية المطاف، ألغى الخليفة المتوكل وظيفة «المحنة»، وعزل ابن أبي دؤاد من منصبه في سنة 849، وأعلن إيمانه بأزلية **القرآن** (أي بأن **القرآن** غير مخلوق). وبذلك، تكون فترة ازدهار المعتزلة قد انحصرت في مدى اثنين وعشرين عاماً.

وخلاصة الأمر لم تكن في رفض عقيدة من أجل عقيدة أخرى، بل في الفشل الذي أحاق بمشروع المأمون، أي تأسيس إمامة جديرة بقيادة الأمة من خلال عقيدتها. ولم يعد الخليفة، بعد ذلك، على صعيد الإيمان، أكثر من أداة تنفيذية لإجماع العلماء.

على أن مذهب المعتزلة لم يندثر باندثار هيمنته. ففي بعض الأوساط، وفي بعض المناطق عاش المعتزلة على مدى بضع مئات من السنين، يستلهمون علوم الدين التي تركها الشيعة المعتدلون ومفكرون مثل الزمخشري الذي عاش في آسيا الوسطى في القرن الثاني عشر. وحتى الذين كانوا يرفضون عقائد المعتزلة وأفكارهم، ظلوا يحفظون المشكلات التي طرحوها ويتبنون أساليب تفكيرهم ومناقشاتهم. ولئن كان المعتزلة لم يبدعوا علم الكلام في جملته وتفصيله، فقد تركوا عليه بصماتهم التي لا تمحي.



الجهاد والثورات الداخلية، بابك ومازيار

حينما كان المأمون يدافع عن الإسلام بالحجة والإقناع، على طريقته، كان أيضاً يدافع عن الإسلام وينشره بالقوة. وفي خراسان، بعدما خرج منها، كما في صعيد العراق، انتفض الخوارج، وكذلك انتفض العليون في اليمن. أما في مصر، فكان القيسيون واليمنيون يتقاتلون بلا هوادة، مما حمل الأقباط على التمرد في وجه الضرائب الفادحة التي كانوا يدفعونها، وأتاح لأقلية من المنفيين من الأندلس أن تضع يدها ـ وتلك ظاهرة أكثر خطورةً ـ على مرفأ الإسكندرية لمدة 11 عاماً. وكان يلزم تدخل أفضل قادة الجيش، وهو عبد الله، ابن الطاهر الذي سبق ذكره، ثم المعتصم أخو الخليفة، ثم الخليفة المأمون نفسه، من أجل وضع حد نهائي لهذه الثورات بالقمع الدموي. أما الغرب فلم يعد الخليفة يبالي به، كما سنرى. وعلى صعيد آخر، كان يجب أن يرفع لواء الإسلام في وجه البيزنطيين، وهذا ما لم يفعله الأمويون ولا العباسيون في بداية عصرهم، ولم يهتموا به، فقد كان همهم الأول منصباً على الشؤون الداخلية، وكانوا يكتفون بأن يقوم أبناء المناطق الحدودية، صيف كل عام، بهجمات موفقة على آسيا الصغرى. كان هارون الرشيد أول من تعهد بأن يقود بنفسه حملات عسكرية، ويجعل في الوقت نفسه للمناطق الحدودية السورية/ الجزيرية نظاماً ثابتاً عبر إنشاء نظام الثغور (أي الحصون أو الحاميات المحصنة) والعواصم (أي الملاجئ). كذلك أراد المأمون أن يكون متميزاً بدوره في حروب الجهاد. وحقق على نحو غير مباشر، مكسباً للإسلام؛ إذ إن «الأندلسيين»، النازحين من إسبانيا إلى الإسكندرية، كانوا قد انتزعوا من بيزنطة جزيرة كريت التي بقيت ملكاً لأولادهم من بعدهم حتى منتصف القرن التالي. وكان الرشيد يقود بنفسه حملة على آسيا الصغرى حينما أدركته



المنية. وفي العام 838 شن خليفته وأخوه المعتصم على الأراضي البيزنطية، آخر حملة عسكرية في تاريخ الخلافة العباسية.

بيد أن العدو الأساسي الذي كان على المأمون ثم على المعتصم من بعده أن يقاتله هو بابك(*) (المعروف بالخرمي)، إضافةً إلى مازيار(**). رأينا أن الحركات الدينية التلفيقية أي التي تخلط بين أديان مختلفة في خراسان وآسيا الوسطى قامت بعد مقتل أبي مسلم، تطالب بالثأر له، بينما بقيت المناطق الإيرانية الأخرى هادئة على العموم. ومع ذلك، ففي أذربيجان حيث كان المزدكيون يشكلون غالبية السكان في المناطق الواقعة جنوب بحر قزوين التابعة للخلافة الإسلامية من دون أن تكون مندمجةً فيها، والتي لم يكن الإسلام معروفاً فيها إلا قليلاً، وقعت اضطرابات خطيرة في عهد المنصور الذي كان قد أرسل (سنة 759 ـ 760) ولده المهدي شخصياً على رأس حملة لإخضاعها. ثم وقعت اضطرابات أخرى سنة 810. وهناك، بعد وقت قصير اندلعت ثورة بابك الملقب بالخرمي، وهي تعني في واقع الأمر المزدكي. فقد استطاع بابك هذا المتحدر من عائلة متوسطة الحال، أن يشكل جيشاً من أتباعه في منطقة بذ (أو بد) القريبة من زنجان، وذلك في ظروف لا يمكن معرفتها على نحو واضح لشدة تعرضها للتشويه. وكان بابك، على ما يبدو، صاحب تجديد في العقيدة الدينية وذا قدرة فائقة على التنظيم والعمل في آن معاً. كان التجديد الديني عنده يقوم، هو الآخر (بدوره؟)، على الخلط بين الأديان على النحو الذي رأيناه قد حدث في خراسان،

(*) بابك خرمدين أو بابك الخرمي، من قادة الحركة الخرمية، توفي سنة 838.

(**) كان مزيار واسمه الكامل ماه إيزاد يار أرستقراطياً إيرانياً وسيداً إقطاعياً في طبرستان (المعروفة اليوم باسم مازانداران) وكان زرادشتياً، رفض الاحتلال العربي لإيران وخاض حروباً عديدة ضد جيش الخليفة العباسي. أسلمه أخوه كوهيار إلى قائد الجيش العباسي فسجن في بغداد حيث تجرع السم قبل تنفيذ حكم الإعدام فيه.



وتؤدي فيه الدعوة إلى الثأر لأبي مسلم الخراساني دوراً أساسياً. كما إنه يستغل الظروف الاجتماعية العسيرة، ونقمة الفلاحين على حفنة من العرب المسلمين الذين كانوا يملكون أوسع أراضيهم. قاد بابك بين العامين 816 و838 (للميلاد)، ثورةً ضد هؤلاء الملاكين وضد كل القرى التي تبدي مقاومةً له؛ فانتشر الرعب في أذربيجان التي انتفضت في بعض أجزائها، ووصلت الاضطرابات إلى كردستان، حيث تم سحق حملات عديدة كان يرسلها الخليفة لإخضاعها، إلى أن عين المعتصم قائداً لجيشه أميراً إيرانياً من أصل تركي يدعى الأفشين. فقد عمد الأفشين إلى البدء باستعادة أجزاء المناطق شيئاً فشيئاً، إذ كان يبني حامياتٍ محصنة، الواحدة تلو الأخرى، ويجعلها منطلقات للتوغل داخل المناطق المختلفة، كما كان يستعين بعمليات التجسس وتجنيد المتطوعين للجهاد، إلى أن حاصر بابك في بذ. ثم تمكن من إلقاء القبض على بابك بعدما وشى به أمير أرمني، فحمله الأفشين إلى الخليفة المعتصم الذي أمر بقتله. غير أن المذهب الذي يدين بالعقيدة البابكية، استمر حياً في إيران قاطبةً، على مدى قرنين أو ثلاثة قرون من الزمن، بعد مقتل بابك الذي خلدت مآثره الروايات الشعبية، رافعاً الراية الحمراء التي كانت شعار بابك. وعلى الرغم من أنه لا وجود لأي علاقة بين ثورة بابك وثورة أخرى انفجرت في الوقت نفسه في مكان آخر، لابدّ من الإشارة إلى تشابهها من جوانب مختلفة، مع ثورة البولسيين(*) في الأراضي

(*) لا تؤمن الحركة البولسية بالكنيسة المسيحية الرسمية ولا بالإكليروس (رجال الدين) ولا بشعارات المسيحية كالصليب والقديسين... ظهرت في القرن السابع لكنها غير معروفة المنشأ، إذ يرى بعضهم أنها تستند إلى تعاليم بولس المخالفة لتعاليم بطرس مؤسس الكنيسة المسيحية الرسمية، ويرى بعضهم الآخر أنها تأسست على تعاليم بولس الأرمني الذي كان مانوياً يعيش في أرضروم في أرمينيا.



البيزنطية الشرقية، وتزامنها الذي يسمح على الأقل بافتراض أن هناك تقارباً في الظروف الاجتماعية وفي الحالة النفسية التي كانت سائدة وهي حرية بالدراسة. فما إن تم إخماد ثورة بابك حتى اشتعلت ثورة أخرى في ولاية طبرستان المجاورة.

منذ عهد المهدي بدأ إنشاء حاميات إسلامية في بعض المدن، بالقرب من أماكن إقامة الأسر العريقة من السكان المحليين المزدكيين، وأكبرها الأسرة الكرينية (Kârinides)، ليقيم فيها مسلمون بارزون يمتلكون أراضي شاسعة، لكنهم يتعرضون للقتل، وبخاصة في المناطق الجبلية، إذا سنحت للفلاحين أي فرصة لقتلهم. كان أحد أبناء تلك الأسرة، المدعو مازيار، الذي سبق أن احتمى بالخليفة المأمون إثر خلاف عائلي، قد اعتنق الإسلام شكلياً، وعين بعد ما حاز لقب أصفهباد التقليدي المحلي، في منصب مساعد حاكم المنطقة، أي مستشاراً للوالي العباسي على المنطقة. كان مازيار هذا، في واقع الأمر، منذ عودته إلى المنطقة، يضمر في نفسه سياسة معادية جذرياً للعرب وللمسلمين الإيرانيين المهاجرين وللسكان المحليين الذين اعتنقوا الإسلام وللوالي العباسي نفسه، هذا إن لم تكن معادية حتى للإسلام. وكان علاوةً على ذلك عدواً لدوداً لابن الطاهر، والي خراسان الذي كان يدفع له الجزية، والذي، على الرغم من كونه إيرانياً أصيلاً، كان مثال الإيراني المندمج اندماجاً تاماً في المجتمع الإسلامي. لم يكن ممكناً في البداية قمع حركة مازيار، لأن الجهد كان منصباً على قمع حركة بابك. وما إن قتل بابك الذي كان يحظى بمساعدة أكيدة من مازيار، حتى انقض عبد الله بن طاهر على هذا الأخير. تميزت هذه المعركة، أو هذه الحكاية على نحو ما بلغنا من أخبارها، بطابعها الاجتماعي، فالثوار كانوا يهرعون على الفور إلى مهاجمة الملاكين المسلمين وقتلهم. ومع أن الحركة انتهت بقتل مازيار، فإن منطقة طبرستان لم تعرف بعد ذلك هدوءاً قط.



وسنرى الأشكال الجديدة التي اتخذتها حركات التمرد والعصيان التقليدية. وقد كان مصير الأفشين نفسه القتل أيضاً لأنه اتهم بمساندة مازيار بدافع من الغيرة والحسد من عبد الله بن طاهر، ولأنه كان من أصل بوذي قبل أن يغدو مسلماً.

أجهزة الإدارة، الوزير، النساخون، المكاتب

كانت الفترة التي طرحت فيها أخطر المشكلات التي اطلعنا عليها في ما سبق، هي ذاتها الفترة التي تبلورت فيها أو تطورت أجهزة الحكم والإدارة والقضاء، التي أضفت على الإسلام «الكلاسيكي (التقليدي)» طابعه المميز. لا شك في أن الأمويين وقبلهم الخلفاء الأربعة حكموا دولتهم وأداروها؛ والمؤسسات التي كانت قائمةً عند مجيء العباسيين، كانت إلى حد بعيد من صنع الأمويين الذين وضعوا قواعدها الأساسية. لكنها بالمقارنة مع المؤسسات التي جاءت بعدهم كانت ناقصة، غير ثابتة ومضطربة، وهي وإن لم تختف وتزول بين عشية وضحاها بعد الثورة العباسية، فقد أفسحت في المجال شيئاً فشيئاً أمام تنظيم أكثر تطوراً وثباتاً.

كانت إدارة الحكم الأموي التي تفاوتت وضوحاً ودقةً تبعاً لشخصية هذا الخليفة أو ذاك، إدارة حاكم ينظر إلى القضايا الكبرى من علٍ ومن بعد، ولا ينظر من كثبٍ إلاّ في الشؤون السياسية التي تهمه، فيترك شؤون الإدارة المركزية لبعض كبار الموظفين، وشؤون إدارة الأقاليم لولاة شبه مستقلين يعاونهم موظفون يشبهون الموظفين في الإدارة المركزية. تميز الحكم العباسي بالعمل على مركزة الإدارة وتشديد الرقابة مع ما يستتبع ذلك من تعقيد متزايد. ومع ذلك، فقد كان الخليفة في البداية هو وحده رئيس الحكومة. وليس من قبيل المصادفة أن تبقى شخصية الخليفة المنصور محفوظةً في ذاكرة



الأجيال اللاحقة، فهو السياسي الحازم الصارم الذي فرض النظام، كما حفظت الذاكرة من الخليفة المهدي تمسكه بالعمل السلمي وبالعدالة، ومن هارون الرشيد شعبيته التي بلغتنا من خلال حكايات ألف ليلة وليلة، التي تنسب إليه وقائع وأعمالاً هي من نسج الخيال أحياناً وواقعية أحياناً أخرى، على أن بعضها ينسب إليه ولا صحة له على الإطلاق. ومهما كانت الظروف التي أملت إطلاق صفة الرشيد (ومعناها «من يتبع سواء السبيل أي الصراط المستقيم») عليه، فإن هذه الصفة لابدّ أنها كانت تتناسب مع شيء ما في شخصيته، ولعل الناس رأوا مع مرور الزمن أنه الرجل الذي أبقى راية الإسلام مرفوعةً في وجه البيزنطيين المسيحيين، ولم يلن أمام المعتزلة. وفي الغرب طارت للرشيد شهرةٌ واسعة من خلال السفارة التي تبادلها مع شارلمان، وقد شاءت مصادفات التاريخ أن يكون معاصراً له. لكن يبقى المأمون في نظر الجميع، على الرغم من اتباعه مذهب المعتزلة، أعظم خلفاء العباسيين، وكانت له أرفع مكانة في تاريخ المعارف والآداب.

ثمة ميل إلى التصور بأن كل خليفة لابدّ أن يكون له وزير، وغالباً ما يردد «ورد» عن المؤرخين والكتاب المسلمين في العصور الوسطى من أن الوزير ما هو إلا استعادة لسابقة إيرانية حينما كان الملوك الساسانيون يستعينون بـ بوزورغ فراهمادار. بيد أن كلا الرأيين غير صحيح؛ فمن جهة أولى، لم يكن لـ «بوزورغ فراهمادار» وجود على نحو ما يصوره الكتاب الذين قالوا إنه كان نسخة شبيهة بالوزير وسابقة عليه، وما قاله كتاب العصور الوسطى المسلمون هؤلاء هو المصدر الوحيد لهذه المعلومة، ثم إنهم قالوا بذلك، سواء على نحوٍ واعٍ ومقصود أم لا، لتكون لهم حجة يدافعون بها عن ضرورة أنَ يكَون هناك منصب وزارة. ومن جهة ثانية، لم تثبت صحة ما يقال



من أن كلمة وزير فارسية الأصل، وكأن ذلك أمرٌ بديهي. لا بل أن سورديل (Sourdel) وغوتن (Goitein) أثبتا على نحو قاطع أن الكلمة عربية الأصل والاشتقاق، وأن معناها في الأساس يدل بشكل عام على «من يساعد في حمل الأعباء». أما وظيفة الوزير فقد بدأت بالقيام بعمل غير محدد، وهو أقرب إلى إسداء خدمات شخصية منه إلى أداء مهمات إدارية. وأول من تبوأ منصب «الوزير» بالمعنى الواسع، هو أبو سلمة الذي مر ذكره وكان سيد الدعوة العباسية، ويدعى «وزير بيت النبي محمد»، وكان يتلقى على نحو شبه مستقل، بفعل الأمر الواقع، شكاوى المسلمين ويطلع على أحوالهم. إلا أنه بعد موته، وبعد أن غدا العباسيون خلفاء، لم يخلفه في منصبه أحد.

صحيح أن تاريخ الخلفاء العباسين الأوائل، وبخاصة تاريخ هارون الرشيد، اقترن بتاريخ أسرة شديدة البأس هي أسرة البرامكة. ولابد من التوقف بعض الشيء عند هذه الأسرة التي تنتسب إلى جد كان كاهناً بوذياً في بلخ (وهي Bactres القديمة في أعالي جبال أموداريا(*)). لكن ولده خالداً الذي اعتنق الإسلام، أدى دوراً متميزاً في جيش أبي مسلم الخراساني ثم تعاقب على مناصب رفيعة في عهود الخلفاء العباسيين الثلاثة الأوائل. فورث أولاده من بعده تبوء هذه الوظائف، ولاسيما ولده يحيى الذي شغل منصب الجابي في عهد هارون الرشيد، وكان ولد يحيى هذا بمثابة شقيق للخليفة، لأنه أخوه في الرضاعة. لذا كان هارون الرشيد يتخذ يحيى البرمكي أباً ثانياً له. وكان يعهد إليه عملياً بجميع شؤون الحكم فيتقاسم أعباءها مع ولديه: الفضل الذي ولي على خراسان، وجعفر المعروف خاصة بأنه صديق ولي العهد ورفيقه الحميم. فعلام كان لخالد ويحيى، وبخاصة هذا الأخير تلك السلطة كلها؟ بالضبط لأنهما ينتميان إلى

(*) أموداريا منطقة الجبال والأودية التي يمر فيها نهر جيحون.



العائلة، كما ينتمي الوصي إلى عائلة اليتيم الموصى عليه، كانا يشرفان باسم الخليفة على كل ما من شأنه أن يكون لخدمة الخليفة. لكن ذلك لا يعني أنهما كانا رئيسين للدوائر الإدارية على نحو ما سيصبح الوزير في ما بعد. إذ كانا أحياناً يتصفان بهذه الصفة وأحياناً لا يتصفان بها. من جهة أخرى، كان الخليفة أحياناً يفوض إلى وزيره إشرافاً خاصاً على هذه الدوائر، ولكن من دون أن يقوم بهذه المهمة بوصفه وزيراً، بل يقوم بها إلى جانب كونه وزيراً، وذلك على نحو ما كان الخليفة المهدي قبل ذلك، قد جعل من «وزيرٍ» له، وهو أول وزير معروف بعد أبي سلمة، وسيطاً. على أي حال، فجأةً تخلص هارون الرشيد سنة 802 من آل البرمكي جميعاً بمن فيهم جعفر، وتلك من أكثر وقائع التاريخ الإسلامي شهرةً. وكان من تأثير هذا العمل الفظ وغير المنتظر الذي أدى إلى سقوط البرامكة، أن المخيلة البطولية التي صورته بمختلف الأشكال، لا تحول دون أن تكون أسبابه الحقيقية هي نفاد صبر الخليفة أمام نفوذ البرامكة المتعاظم وما كان ينتج عن ذلك من جاه وثروة.

ويمكن الإشارة إلى بعض جوانب نفوذ البرامكة، فهم أولاً إيرانيون، لكن من أبناء المناطق الحدودية، ومن أصل غير زرادشتي ككثير من أهل خراسان، وهم أكثر تكيفاً واندماجاً من الزرادشتيين المتمسكين بتراثهم الساساني. وعلى صعيد آخر، احتلوا مكانة رفيعة شبه خاصة في خراسان، كما احتلوا موقعاً رسمياً رفيعاً مقرباً من الخليفة في العراق: أي إنه كان هناك ترتيب جرب مؤقتاً مع أبي مسلم الخراساني غيره المنصور عمداً في ما بعد بسبب حالة أبي مسلم نفسه، ثم ترتيب آخر استقر ابتداء من آخر عهد المأمون، لما فيه مصلحة آل طاهر الذين سنعود لاحقاً إلى الكلام عليهم. كانت علاقة الدولة بخراسان تستتبع، إلى هذا الحد أو ذاك، وسطاء من هذا النوع يضمنون استمرار التجنيد الذي ترجوه بغداد، من طريق



تجنيد أتباعهم وأنصارهم، وما أكثرهم في الأقاليم. والحق أن أتباع البرامكة ظلوا يؤدون دوراً مهماً حتى بعد مأساة العام 802. والفضل بن سهل هو أحد هؤلاء الأتباع، وقد جعل له المأمون في بداية عهده مكانةً كتلك التي كانت ليحيى البرمكي، ولكن هذه المرة بلقب وزير، إلا أنه تخلص منه بدوره. وكان يجب أن تحدث أزمة في منتصف القرن التاسع حتى يستحدث منصب وزارة ثابت مهمتها القيام بالخدمات الحكومية المركزية.

يتصل التطور الذي أدى إلى هذه النتيجة بصعود طبقة اجتماعية بلغت أرفع مستوى لها في القرن العباسي الثاني، وهي طائفة الكتاب (ومفردها كاتب) التي بدأت تتكون منذ القرن الأول. وكان لقب الكاتب يخلع على كل الأدباء وأمناء السر وموظفي المكاتب في الإدارات بمختلف أشكالها. طبعاً كان لدى الأمويين كتاب، وكان معظمهم بالضرورة من أبناء السكان المحليين، كما كان معظم موظفي الإدارة المركزية، أو إدارات الأقاليم الشرقية، من السوريين. لكن انقلبت الأدوار في ظل العباسيين، فغدا معظم موظفي الإدارة المركزية، من دون استبعاد العراقيين، إيرانيين معربين. وبمقدار ما كانت آليات الإدارة تتطور وتتقدم، كان عدد الكتاب يتزايد، ويتزايد معه تعقيد مهماتهم التقني. كانت أهمية التكوين التقني والحاجة إليه تجعلان مهارات الوظائف التي يقوم بها الكتاب ـ وقد كانوا يختارون من بين الموالي التابعين لبعض العائلات الكبرى ـ تبقى بين أبنائهم والمقربين إليهم، وتضمن لهم بحبوحة العيش ونفوذاً اجتماعياً متعاظماً. هكذا، بدأت تتكون طبقة شبيهة بطبقة الدهاقنة الصينيين أي المثقفين الموظفين في الإدارة الصينية، ولكن أكثر ليونةً منها، وكانت تأخذ بتقاليد تعود إلى زمن الفراعنة والآشوريين ـ الكلدانيين. وستسنح لنا الفرصة لاحقاً للإطلاع على دور هذه الطبقة. ولئن كان



عدد أفرادها من المسلمين آخذاً في الازدياد، فقد كان بينهم عدد لا بأس به من غير المسلمين وبخاصة من نساطرة العراق (ناهيك بأقباط مصر)، وعلى أي حال، كانت المسائل والقضايا التي يتناولونها والذهنية التي يعالجونها بها، تجعلهم على غير وفاق مع أهل الفقه المحدودين في إطار القضاء الخاص. فكان بين الكتاب والفقهاء خصومة معنوية واجتماعية لا يخفف من حدتها التوجه الإسلامي الجذري للنظام، فهي تشبه إلى حد ما الخصومة بين «العلمانيين» والمتدينين، لا بل كان يزيدها حدةً كون الفقهاء و«متدينون» آخرون، على الرغم من أصولهم العرقية المختلفة، بينهم نسبة مرتفعة من الأحرار، غير الموالي، وبعضهم عرب، على الأقل في الفترة التاريخية التي نحن بصددها الآن.

لا يمكن لنا أن نصف الأعمال والمهمات التي كان يؤديها موظفو الإدارة إلا إذا استندنا إلى الوثائق التي تعود إلى القرن العاشر خاصة. ولا ريب في أن القاعدة الأساسية كانت قد تحددت في القرن التاسع، وسوف يكون أكثر إراحةً لنا أن ندرجها ها هنا. فحتى حينما يكون هناك «وزير» فعلي، لايعنى ذلك أن هناك «وزارة»، أي مجموعة أشخاص يتقلد كل منهم شؤون إدارة معينة مستقلة نسبياً. والإدارة سواء أكانت حول حكومة مركزية، أم على نحو مصغر، في الأقاليم والمناطق، فهي بشكل أساسي عمل سلسلة من الدوائر التي يرأس كل منها مدير. وتعرف هذه الدوائر أو المكاتب باسم الديوان، وهي كلمة فارسية تدل على الإدارة المركزية في جملتها، كما تدل على أي مكتب أو دائرة من مكاتبها ودوائرها الخاصة. لذا، فإن الغربيين الذين عرفوا هذه الكلمة من الحدود حرفوها إلى كلمة «دوان» (Douane)، كما إن شكل المقعد الذي كان يستعمله الكاتب عبروا عنه بكلمة «ديفان» (Divan) (كما تدل كلمة ديوان على مجموع



أعمال شاعر معين، وكانت الكلمة نفسها متداولة أحياناً في أوروبا بهذا المعنى).

وسيكون وهماً، وعملاً عقيماً أن نعمد إلى وضع لائحة كاملة بالدواوين، فأسماؤها كانت تتغير مع الزمن، وكذلك مهماتها، وتتغير أحياناً من منطقة إلى أخرى. على أنه يجب أن نشير إلى أكبرها وأن نستخلص بعض الملامح العامة في تكوينها ونظامها. وأول ما تميزت به هو ما يمكن تسميته بالبيروقراطية والورقية (وقد شجع على ذلك انتشار الورق واستعماله). ونعني بالبيروقراطية هنا نظاماً يهيمن فيه رهطٌ من النساخين المختصين الذين غدوا فئة اجتماعية شبيهة بطبقة يتغير الخلفاء والوزراء ويمضون، وتبقى هي مستمرةً من بعدهم. ونعني بالورقية نظاماً يشمل جميع القضايا المكتوبة بأدق التفاصيل وبحسب قواعد تقنية وبأساليب معينة لا يعرفها سواهم، فيضمن لهم ذلك احتكار هذه الوظيفة. فقد تبلور مثلاً أسلوب المراسلة الإدارية المعروف باسم الإنشاء، وسجل المستندات الرسمية (باللاتينية sigillium)، ونظام رقمي يسمى الديواني للحسابات المالية. ونشأت كذلك دور محفوظات كانت تتوسع باستمرار، ويمكن الاطلاع على وثائقها إذا دعت الحاجة. ولم يكن هناك فصلٌ واضح بين مراسلات رجالات النظام الشخصية والخاصة وبين مراسلاتهم الحكومية؛ وعندما يتركون مناصبهم كانوا أحياناً يأخذون معهم في آن معاً، محفوظاتهم الشخصية الخاصة والمحفوظات العمومية العامة.

إلا أن التحقيقات التي يخضعون لها كانت تتيح أحياناً استعادة ما هو نافع مفيد لسير القضايا، علماً بأنهم كانوا لا يأخذون معهم الوثائق الأساسية، كسجلات المساحة ودفاتر الضرائب وما إلى ذلك. ومن المستغرب، في ظروف كهذه، ألا يصل إلينا إلا قدرٌ ضئيلٌ جداً من بقايا هذه السجلات والوثائق. ولعل السبب في ذلك هو الحروب



وما خلفته من دمار وخراب. كما إن الإدارة عندما يجري تجديدها وتحل محل الإدارة العتيقة، كان يجري نسخ المعلومات والوثائق شيئاً فشيئاً، وتهمل تلك التي لم يعد لها قيمة أو فائدة بسبب اختلاف القواعد وتغير القوانين. ولا ريب في أن الكثير من الوثائق **كان لايزال محفوظاً عندما اجتاح المغول بغداد سنة 1258، وعندما** اجتاح العثمانيون القاهرة سنة 1517.

في ما يتصل بإدارة الخلافة في بغداد، لايزال في حوزتنا قسم من كتاب لقدامة معروف باسمه غير الصحيح **كتاب الخراج العقاري.** وسنرى لاحقاً الدوائر الأساسية أو المكاتب المالية في الإدارة التي تسير كل شيء في النظام. والدائرتان الإداريتان الأخريان المهمتان هما ديوان الجيش الذي يتوزع بدوره إلى دوائر عديدة، وديوان الرسائل، أي المراسلات السياسية والإدارية. ويلحق بهذا الديوان البريد الذي يترجم إلى الفرنسية بكلمة poste (في اللاتينية: فيريدوس أو بيريدوس (veredus)) ولكن على الرغم من استخدامه أحياناً للنقل الخاص والشخصي، فهو مخصص للدولة، إذ ينقل أوامر الحكومة إلى عملائها في الأقاليم من جهة، وينقل من جهة أخرى ـ بوصفه دائرة للأمن العام ـ جميع أنواع الاستخبارات والمعلومات التي يرى العملاء المحليون وما يشبه دائرة تجسس تابعة لهم، أنه يجب نقلها إلى الحكومة نظراً إلى طابعها السري، أو إلى الإدارة العادية بطريقة عادية.

القضاء، القاضي، المحتسب، المظالم

لم يأت العباسيون بالجهاز القضائي، لكنهم أحسنوا تطويره، فكانوا من جهة، وعلى قدر المستطاع، يعينون بأنفسهم قضاة الأقاليم والمناطق، لكي يجنبوا أبناءها عسف ولاتها، ولكي يتمكنوا من مراقبة كفاءاتهم (ومراقبة ولائهم، في زمن المعتزلة) ومن جهة أخرى



كانوا ينشئون ـ كما فعل هارون الرشيد ـ مكتب كبير القضاة، قاضي القضاة، الذي كان أبو يوسف أول من حل فيه. ولم يكن ذلك يعني أن قاضي القضاة يملك سلطة قضائية أرفع مستوى، فجميع القضاة يتمتعون بسلطة قضائية متساوية، ولا يمكن استئناف أحكامهم القضائية إلا لدى الخليفة أو الوالي الذي ينوب عنه؛ بل كان يعني نوعاً من إدارة الجسم القضائي، إذ كان قاضي القضاة هو ممثل الخليفة الذي يتفحص كفاءة المرشحين للعمل في الجهاز القضائي، ويراقب الممارسة القضائية للقضاة العاملين. ولعل قاضي القضاة هو تقليد وترجمة حرفية لـ «موبيز موبيزان» (Mobedh-mobedhân) وهو شخصية قضائية رفيعة في الإدارة الساسانية.

كان القاضي محاطاً بمستشارين ومساعدين أكثرهم أهميةً هم «الشهود»؛ ولا تعني الكلمة هنا أنهم شهود عيان للوقائع، على نحو ما تعنيه في القضاء الحديث، بل تعني أنهم شاهدون على صحة سير القضايا القضائية. وغالباً ما يقال إن تلك كانت خصيصةً في الإسلام، لكنها في الواقع كانت قائمة في الإمبراطورية الرومانية، وفي مجتمعات القرون الوسطى المسيحية التي ورثتها. ففيها، كما في الإسلام، أعيان ووجهاء محليون يتولون القضاء في «مجلس مشيخة» المدينة، في العصور القديمة. إلا أن ما تميز به الإسلام هو وصوله سريعاً إلى تكوين جهاز قضائي قائم على أساس التحقق من كفاءة أعضائه وامتحان أمانتهم وصدقهم، تماماً على نحو ما هو معروف اليوم في القضاء الحديث. والشهود هم في النتيجة، بمثابة هيئة من علية القوم (الأرستقراطية) وأثريائهم (البورجوازية). زد على ذلك أن تزايد واجبات القضاة كان يضطرهم إلى التخلي عن جزء من عملهم إلى مساعديهم وفي مقدمهم الشهود.

لم يكن للمكتوب، من الناحية النظرية، أهمية في نظر القضاء،



أمام الشهادة الشفهية. يمكن فهم هذه القاعدة في مجتمع كانت الكتابة فيه قليلة الانتشار وغير متقنة؛ غير أن القضاء الإسلامي استطاع في واقع الأمر وبسرعة، أن يجعل من المكتوب، كما في المحاكم الأخرى، شهادةً إضافية يمكن أن تحل في بعض الحالات محل الشهادة الشفهية. من هنا جاءت كتابة الشروط التي تكلمنا عنها آنفاً، ومن هنا أيضاً جاء تكوين هيئة من الأعيان يضافون إلى الشهود. على أن هذه الشروط كانت تحفظ في الإدارة القضائية من دون أن تسلم نسخةٌ عنها إلى الأشخاص المعنيين بالقضية. وهذا ما يفسر جزئياً أن حفظها كان يحظى بعناية أدنى من تلك التي كانت تولى لها في القضاء المسيحي.

وأياً ما كانت سلطة القاضي الشخصية، الأخلاقية والاجتماعية، فإنه بمفرده لا يستطيع أن يهتم بملاحقة المتهمين ولا بتنفيذ الأحكام التي يصدرها بحقهم. وهنا، كانت تتدخل الشرطة أي قوى الأمن التي كانت منذ بداية الفتح العربي بمثابة قوات خاصة تابعة للوالي تساعده في حفظ الأمن العام، ثم تحولت شيئاً فشيئاً، في المدن الكبرى كافة، من قوات أمن خاصة إلى قوات أمن عامة (وأحياناً إلى ميليشيا، تبعاً للأوضاع ولكل حالة) يجند لينخرط فيها أشخاص من أبناء السكان المحليين. وإلى جانبها الجيش الذي لا محل لأفراده إلا في المواقع والحاميات العسكرية. وفي ما عدا المساعدة القيمة التي كانت الشرطة تقدمها للقاضي، كانت تهتم أيضاً وبمفردها ومن خارج الشريعة، بالقضاء الجنائي ومكافحة الجريمة.

تكون، في زمن العباسيين الأوائل، نظام الحسبة، التي يدعى القائم بها محتسب (القائم بأعمال الحسابات). والحسبة بالمعنى العام هي واجب كل مسلم في العمل من أجل الخير ومنع انتشار الشر. فإذا كان المسلم أميراً غدا واجبه الأمر بالمعروف والنهي



عن المنكر. وفي زمن العباسيين طبق ذلك ضمن نطاق معين موروث من العصر الأموي، هو نطاق الرقابة على السوق، أي أنشطة التجارة المحلية، مع تجاوز محدود لهذا النطاق. هذه الرقابة التي هي استكمالٌ أو استعادة لوظيفة مشابهة في المدن القديمة، كانت بشكل أساسي في ذلك الوقت، عملاً من أجل النظام العام والحياة الاقتصادية. وفي المدن غير الإسلامية، حيث كانت مهن السوق في أيدي غير المسلمين، لم يكن هناك أي داعٍ لأن يكون صاحب المهنة مسلماً. أما وقد أمسك العرب بمهنٍ مختلفة، مع بدء انتشار الإسلام، فقد بات ضرورياً أن يضفى طابعٌ إسلامي على الرقابة على الحياة العامة، وأن توضع بين يدي مسلم، لا بأن تعهد إليه أخلاقية الأسواق المصممة أصلاً بحسب الشريعة الإسلامية فقط، بل أن تعهد إليه أيضاً أخلاقية جميع مظاهر الحياة العامة في إطار مجتمع يهيمن عليه الإسلام، أي الدعم الاعتيادي لممارسة الفروض الدينية، وزي نسائي محتشم إزاء الرجال ولباس الرجال المحتشم أمام النساء، والتزام غير المسلمين بالمظاهر والأزياء التي تميزهم (انظر أدناه)... إلخ. كانت كلمة حسبة تعني ذلك كله. وكان للمحتسب أعوانٌ ومساعدون في المدن الكبرى. وكان بعضهم يرون في مهمته أحياناً نوعاً من الإدارة شبه البلدية للتجار في الولاية أو الإقليم، وهي النشاط البلدي الوحيد ـ على ضعفه ـ الذي عرفه الإسلام. طبعاً لا سبيل إلى تنفيذ مهماته إلا في المدينة، إلا أنه تابع للقاضي أو مساعد له، أي إنه مرتبط مثله بالخليفة. يبقى أن نقول بعد كل ما سبق قوله، إن مهمة المحتسب الأكثر شيوعاً والتي يمارسها يومياً هي الرقابة على أصحاب المهن والتجار الصغار. وقد جرى في ما بعد وضع كراريس في الحسبة ذات طابع تقني، سنعود إلى الكلام عليها لاحقاً.



ثمة سلطة قضائية أخرى عرفت في زمن العباسيين، فإما أن يكونوا هم الذين أوجدوها، وإما أنهم طوروها ووضعوا لها نظاماً حقيقياً، وتدعى المظالم، أي إحقاق الحق وإبطال الباطل. وهي، في بعض الحالات، من حيث المبدأ، مجرد ممارسة صاحب السلطة (أو من يفوض إليه هذه الممارسة) حقه في القضاء. وهي تطبق في واقع الأمر بشكل أساسي على الحالات التي تخرج عن إطار تطبيق الشريعة حيثما يظهر أن حكم القاضي ليس كافياً إذا كان الأمر يتعلق بحماية الضعفاء من جور الأقوياء، لا بل من عسف الدولة ذاتها وجور ضرائبها الفادحة مثلاً، أو لتنفيذ إجراء لا تقوى عليه سلطة القاضي الفعلية بمفردها، أو حتى لرفع حكم جائر يصدره القاضي نفسه أحياناً. كانت صرخات استغاثة كهذه تطلق أحياناً في وجه الحكام الأمويين، كما في وجه بعض الحكام العباسيين الأوائل، ولكن ليس من قبيل المصادفة أن تكون أول إشارة فعلية إلى المظالم ظهرت في عهد الخليفة المهدي. وبما أن قضاء المظالم هذا استنسابي أي يقتضيه واقع معين أو حالة معينة، فإننا لا نجد لدى الفقهاء إلا القليل عنه، مع اتضاح توافقه مع روح الشريعة. إلا أن الخليفة الصالح، أو الوالي الصالح أو الأمير الصالح هم في أذهان الناس، أولئك الذين يكرسون للمظالم كثيراً من جهدهم ووقتهم. والكتب التي تنقل أخبار الخلق الرفيع لدى الأمراء حافلة بالقصص البناءة.

لا نقول إن الأحوال كانت تسير كلها على أحسن ما يرام. إذ كان يقال في أوساط بعض المؤمنين الأتقياء إن «طريق الجحيم مبلطة بالقضاة»، وكان الناس يأبون القبول بمنصب القاضي خوفاً من تلوث سمعتهم أو غرقهم في شبهات لا يمكن تفاديها. علاوةً على ذلك، من الثابت أن قضاء المظالم إذا أمكن له أن يكون عادلاً، وإذا تمكن



المظلوم من الوصول إليه أصلاً، كان يصعب بالغ الصعوبة على الضعفاء أن يبلغوا إليه شكاواهم التي كان الأقوياء يعترضون سبيلها أو يستخدمونها لغايات الشماتة بهم والانتقام منهم. على أننا يجب ألا ننظر إلى مثالب القضاء فقط من خلال العيوب التي كان ينتقدها أصحاب الضمائر الحية، فقد اتضح، على مر الزمن، أن المؤسسة القضائية، التي يقارنها المتخصصون بما كان يمكن له أن يحدث، هي في جملتها، من أمتن وأفضل ما أوجده الإسلام.

اهتم الحكم العباسي في الولايات بإصلاح الرقابة وتنظيمها بالإكثار من القيادات والدوائر المتخصصة، والحيلولة دون بقاء الولاة في مناصبهم لفترات طويلة، وإلزام الوالي بتقديم تقارير مفصلة تستدعي بدورها تزايد عدد الموظفين المركزيين. هذا الاهتمام نفسه كان يقتضيه أيضاً تنظيم القضاء ومراقبته.

كان الموظفون يجدون أنفسهم في وضع وسيط. فالقاضي يعينه الخليفة قاضياً أعلى، ولكن حيث إن الميدان الذي يعمل فيه هو ميدان الشريعة، في مجالات لا تتقاطع فيها مع السياسة إلا في حدود دنيا، فإنه يمكن له أن يحتفظ باستقلال نسبي في عمله، على غرار ما كان يفعل مثيله القاضي (الموبيز) الزرادشتي، أو كما كانت الحال لدى طوائف مسيحية عديدة في القرون الوسطى، حينما كانت تطلب من الكاهن القضاء في شؤون أتباعها. وإذا تفحصنا لوائح مختلف الموظفين والعملاء الكبار، فسنلاحظ أن من بين الكثير من أشكال الجمع بين وظائف عديدة في يد موظف واحد، لم يكن هناك أبداً جمعٌ في يد شخص واحد لوظيفة سياسية (كالجيش والمالية وحتى إمامة الصلاة) مع وظيفة قضائية فعلية. ومن حيث المبدأ، لم تكن المصادر المالية التي تقر صرف المبالغ اللازمة لصيانتها، هي نفسها.



المالية

ليست معرفة المؤسسات الضريبية في الدولة العباسية، كما في الدول التي أعقبتها، مهمة وضرورية فقط لأن الشؤون المالية ربما كانت هي موضع جل اهتمام الإدارات الإسلامية في ذلك الحين، ومحط معظم انتباهها وجهدها، بل لأن ظروف التوثيق فرضت أيضاً في أغلب الأحيان، أن تعتمد دراسة مختلف الوقائع الاقتصادية، كالواقع الزراعي خصوصاً، على المعطيات المالية.

مع بداية الفتح بالضبط، حينما كانت الغنيمة تقدم موارد ضخمة لأناس يكادون لا يحتاجون إلى خدمات حكومية، كانت الإدارة المالية تقوم على جباية الجزية، بالحسنى تارةً وبالقوة طوراً، من الناس بواسطة جباة من السكان المحليين، مبقيةً بذلك على النظام السابق، ولكن بتسميات عربية. إلا أن تنظيم دولة واسعة ومعقدة رافق نموها تباطؤ عمليات الفتح ثم توقفها، سرعان ما حتم ضرورة العمل على نحوٍ أكثر تعمقاً واقتضى التكيف مع بعض الأوضاع. رأينا بعض المشكلات التي كانت مطروحةً على الأمويين. واتضح من دراسة هذه المشكلات أن تأسيس نظام جديد يقتضي الجمع بين وحدة المبدأ البديهية وتنوع الواقع العملي الناتج، من جهة أولى، عن تنوع ظروف الفتح التي تضاءلت مع مرور الزمن، ومن جهة ثانية، عن تنوع العادات والتقاليد المتصلة بالظروف المناخية والجغرافية المحلية. وغالباً ما كان يتكرر الوقوع في الخطأ الناجم عن سوء تقدير عواقب هذا التنوع، بالانتقال من منطقة إلى أخرى، من دون اتخاذ تدابير الحيطة اللازمة.

كان نظام الضرائب يستند منذ البداية على التمييز الأساسي بين دافعي الضرائب تبعاً لانتمائهم الديني والمذهبي. من جهة أولى هناك المسلمون الذين لا يدفعون إلا الزكاة أو الصدقة التي يدفعها



المؤمنون، ومن جهة ثانية هناك غير المسلمين الذين عليهم أن يدفعوا فدية عن شخصهم، هي الجزية، والضريبة العقارية وهي الخراج. وقد رأينا أن ضريبة الخراج بقيت على حالها حتى بعدما كان غير المسلم يتحول إلى اعتناق الإسلام، وأنه في تلك الآونة يتم التمييز على نحوٍ أفضل بين هذه الضريبة وبين الفدية في المناطق التي كان لا يجبى فيها، في القرن الأول، إلا ضريبة واحدة مختلطة. لم يكن هذا العمل العباسي جديداً على هذا الصعيد، وكان يهدف بخاصة إلى توحيد النظام على أكمل وجه، وإلى ضمان حسن اشتغاله تقنياً من أجل مردود أفضل، في وقت كان يبذل فيه جهد كبير من أجل بلورة قواعد قابلة للتكيف مع مبادئ الإسلام وسوابقه (ولنتذكر هنا «أبا يوسف»).

لما كانت الأرض هي المورد الرئيسي والأكثر انتظاماً بين سائر الموارد، فإلى الأرض كان يستند النظام الضريبي. في هذا النظام تتميز الأراضي الخاضعة للزكاة (وهي بمثابة العشر) وكانت تضم الممتلكات الإسلامية منذ البداية، والقطائع (والإقطاعات؟) التابعة لها والخاضعة لإشراف ديوان الضيع، عن «أراضي الخراج». فأراضي العشر كان يجبى منها عشر المحصول، أما أراضي الخراج فكانت تخضع لنظام أكثر تنوعاً. وكان الفرق ناجماً عن عمليات الجباية التي لا تحصل على المستوى نفسه: فغالباً ما كانت ضريبة الخراج تؤخذ من ممتلكات صغيرة؛ أما زكاة العشر فتؤخذ من ملاكين كبار كانوا يأخذون من مزارعيهم الإتاوة المفروضة عليهم، ثم يدفعون العشر الذي تحسب قيمته على أساس القيمة النقدية، وغالباً ما تكون اعتباطية وأدنى من قيمة العشر الفعلية.

وكان يمكن حساب ضريبة الخراج على أساسين: فإما أن يجرى حسابها على أساس المحاصيل الزراعية وفقاً لنسبة مئوية



متغيرة بتغير طبيعة المحصول الزراعي ومدى غنى الأرض، وكانت هذه النسبة في ذلك الوقت، متغيرة بطبيعتها، وكانت تسمى مقاسمة (على أساس نسبة معينة)؛ وإما أن تحسب على أساس مساحة الأرض التي لا تتغير، ولكن يمكن تعديلها بحسب المحاصيل، أو بحسب ظروف العمل، أو بحسب وحدات استغلال المساحة المتغيرة تبعاً لهذه المحاصيل نفسها. وهذا ما كان يسمى، وبخاصة في الحالة الأولى، المساحة. لم يعتمد أي من الحسابين بشكل حصري. وكان الساسانيون قبل قرن من الفتح العربي، يعتمدون حساب المساحة المعدلة، بدلاً من حساب نسبية أحوال الطبيعة الذي كان يعاب فيه التقلب وعدم الثبات وصعوبات النقل. ومع ذلك، ففي ولاية بغداد، وبطلبٍ من دافعي الضرائب، ومن آخرين على ما يبدو، تم الرجوع إلى نمط المقاسمة لأن الدفع نقداً يدفع الفلاح إلى بيع محصوله بسرعة فيصبح ضحية المضاربة التجارية، علاوةً على أنه كان من الأفضل دفع الإتاوة من أجل اشتغال أرض أكثر اتساعاً. وكان دفع الإتاوة عيناً هو القاعدة المرعية الإجراء في المزارعة. وسنرى أن سهولة الدفع عيناً كانت إحدى أسباب تكاثر الأراضي المعروفة باسم أراضي التلجئة لدى المالكين المقتدرين. وفي ما بعد، تفاقم هذا الطلب مع تناقص الملكية الصغيرة وتزايد نفوذ العسكريين الطامعين بالدفع عيناً. بقيت قاعدة المساحة هي المعتمدة في مناطق كثيرة في سوريا وإيران، وكذلك في مصر حيث كان البعض يدفعون نقداً والبعض الآخر عيناً، ولكن على أساس غير نسبي. وقيمة الضريبة الثابتة تحسب بداهة كي تكون معادلة لقيمة الضريبة النسبية، التي كانت بدورها متكافئة مع أتاوى المزارعين، لأنها كانت توضع ـ وستسنح لنا الفرصة لنقول هذا مرةً أخرى ـ من حيث المبدأ بوصفها اعترافاً بأولوية الملكية العائدة إلى الأمة الإسلامية. كانت القيمة تتوقف بشكل أساسي على طبيعة المحصول الزراعي، ومدى خصوبة



الأرض، وعلى نمط الري. فالقاعدة العامة هي أن الأرض المروية تدفع نصف ما تدفعه الأرض البعلية التي لا تروى إلا بماء الشتاء. وكانت قيمة الخراج، في أقصى حد لها، لا تتعدى نصف قيمة المحصول.

في نظام المقاسمة يتم الدفع بالقياس إلى محاصيل مساحة القرية كلها حيث يأخذ المحصل حصته، ثم يأخذ كل فلاح حصته بعد ذلك. وهذا ما يحدث أيضاً في حال أخذ العشر من المحصول، حيث يدفع المالك ما عليه مما يأخذه من الفلاحين ثم يحسم ما دفعه كل فلاح من الإتاوة المترتبة عليه. في نظام الضريبة الثابتة بناء على وحدة المساحة أو الاستغلال تكون الأمور أكثر تعقيداً. ففي هذه الحال، يجب العودة إلى السجل، سجل عدد الوحدات لدى كل ملاك، ثم العودة بعد ذلك إلى سجل المزروعات، إلا إذا كانت هذه المزروعات مقررة سلفاً واعتباطاً كما كانت عليه الحال في مصر، نظراً لفيضانات النيل. القيمة الضريبية لكل وحدة هي العبرة التي سنرى أهميتها لاحقاً. إذ يمكن لها بالفعل أن تتغير من سنة إلى أخرى، لكنها تصلح معياراً مرجعياً ذا فائدة حقيقية في حال التنازلات، وفي توقع حجم الميزانية. عمليات القياس والوزن في حال الدفع عيناً، واختبارات التحقق وصرف العملة أو تحويلها في حال الدفع نقداً، وتنقل الموظفين والعاملين مهما كان بسيطاً. ذلك كله يفرض نفقات لم تكن مدرجة في حسابات الضرائب سلفاً، وإنما كانت نفقات إضافية وإن كانت ضئيلة في تفاصيلها، لكنها في الجملة تعني زيادة حقيقية في الضرائب. كان الشخص المكلف بالتحقق من صحة العمليات وتحويل العملة يدعى جهبذ وكان شخصاً فائق الأهمية، وغالباً ما تكون مهنته الصيرفة، فيستغل المال الذي بين يديه. ولكن لا يجوز الخلط بين الجهبذ والضامن.



كانت الدولة تأخذ على عاتقها تحصيل الضرائب تحت إشراف والي الإقليم المالي ويدعى العامل. ولكن الدولة كانت كسائر الدول في العصور الوسطى تفضل أو تضطر في معظم الأحيان إلى الاستعانة بصاحب ضمانة (مزرعة) يسمى ضامن، وهو رجل ثري يتولى جميع عمليات تحصيل الضرائب فيحصل لنفسه ربحاً معيناً، لكنه يقدم سلفاً للدولة كامل مبلغ الضرائب الذي يكون عادةً أدنى من مجموع الضرائب المحصلة، وذلك في مقابل حصول الدولة على المبلغ سلفاً ودفعةً واحدة. ويرتبط الضامن بعقد مع الدولة لمدة سنتين أو ثلاث سنوات، ولا ينص العقد في أي حال على أي تعديل أو تبديل في نظام الضريبة. ولا يجوز الخلط بين هذا التدبير العملي وبين ممارسات عملية أخرى مثل القبالة والمقاطعة. فالقبالة تدل على ممارسات عملية مختلفة؛ في مصر تدل القبالة على دفع قيمة مقدرة بصورة إجمالية اعتباطية من دون الرجوع إلى سجل في ما عنى الأراضي ذات المساحات الشاسعة. ولكن على نحو أكثر شمولاً، تقوم القبالة في ضيعة معينة على أن يدفع وجيه ثري قيمة مجموع الضرائب المستحقة على الفلاحين العاجزين عن دفعها بسهولة، ثم يستردها منهم في ما بعد. في هذه الحال، تحصل القبالة على مستوى أدنى من الضمانة التي قد تمتد على ولاية بأكملها ولا تتحمل الدولة فيها أي تخفيض في العوائد (فإذا حقق الضامن أرباحاً، فهذا شأن خاص بينه وبين الفلاحين). أما المقاطعة التي غالباً ما جرى الخلط بينها وبين قطيعة وإقطاع بسبب اشتقاقهما من جذر واحد، قطع، فهي تقوم على التنازل لوجيه ثري، وغالباً ما يكون زعيماً مستقلاً في منطقة ذات اضطرابات، أو شيخ قبيلة، لقاء دفع مبلغ يحدد اعتباطاً، مرةً واحدة وإلى الأبد، أو على الأقل إلى فترة طويلة، من دون أن تهتم الدولة بكيفية توزيع الضريبة على سكان منطقته، أو الأسلوب الذي يعتمده الزعيم في تحصيلها منهم. كانت



هناك أيضاً حالات يتم فيها تخفيض المبلغ المقتطع، وفي حالات أخرى يمكن الإعفاء منه كليةً (وهو ما يعرف باسم إجهار (îghâr)) إما على أراض صغيرة بعد حدوث كوارث طبيعية، وإما على مناطق بأكملها مقابل خدمات يقدمها المستفيدون. وسنعود لاحقاً إلى الكلام على هذه الحالة التي يستمر فيها السكان بدفع الضرائب العادية المفروضة عليهم.

كانت مواشي الحضر ومراعيها خاضعة للضريبة أيضاً. لكن الحيوانات بصورة عامة، كان يهتم بها البدو المسلمون، فتفرض عليها الزكاة أي الدفع بحسب عدد رؤوس الماشية في كل نوع من أنواعها، مع مراعاة معادلات ممكنة (وفي هذه الحال، تكون الضريبة على رأس المال). أما غير المسلمين فكان عليهم أن يدفعوا ضريبة العنق التي سنتكلم عليها بعد حين، ناهيك بحقوق تستجد بالمصادفة في حال ممارستهم التجارة. .. إلخ. فينتج عن ذلك كله أن الضريبة كانت فادحة، وكان يستحيل دفعها بأكملها أحياناً على الرغم من الضغوط التي قد تصل إلى حد الإخضاع للتعذيب. كانت الإدارة تعمد أحياناً إلى تخفيض الضريبة إذا كانت هنالك أسباب أو ظروف خاصة. أما في الأوقات الأخرى فكانت تكتفي بتسجيل المبالغ المتأخر دفعها فتضاف إلى ضريبة السنة التالية، بحيث يصبح دفعها مستحيلاً أكثر فأكثر، فينتهي الأمر عندئذ بتصفية كل المتأخرات باتفاق مصالحة.

كانت الضريبة تدفع على أقساط، وبخاصة عندما تكون محسوبة على أساس المحاصيل الزراعية، فيتم تحصيل الضريبة عندئذ تباعاً عند جني غلة كل محصول. ولما كانت ضريبة الخراج وثيقة الارتباط بالزراعة، فقد كان دفعها يجري بحسب فصول السنة الشمسية، على حين أن السنة الرسمية الإسلامية هي سنة قمرية تتلاءم مع الضرائب



الثابتة والمستقلة عن الزراعة. كان هناك إذاً نظام تعقده ازدواجية السنة الضريبية. ففي القسم الشرقي من الإمبراطورية الإسلامية كانت السنة الشمسية هي السنة الفارسية، وفي سوريا كانت السنة السورية/ البيزنطية، وفي مصر السنة القبطية... إلخ. في العام 894 حدد التاريخ الرسمي لبداية السنة بحسب التقويم الفارسي (تموز/ يوليو) ولكي يتم الاحتفاظ بترقيم لا يتأثر بالتفاوت مع السنة الإسلامية، تقرر في العام 961 أن يتم إسقاط سنة كل 32 سنة. في مصر كانت السنة تبدأ في شهر أيلول/ سبتمبر، وهو الشهر الذي يبدأ فيه النيل بالتراجع بعد الفيضان، وتبدأ فيه أيضاً الحملة الزراعية.

أحياناً، كانت ضريبة العنق المفروضة على غير المسلمين، ضريبةً ذات دلالة معينة أكثر منها ضريبة ذات وطأة فادحة. لكن ذلك لا ينطبق إلا على الأغنياء على الرغم من التدرج التنازلي في الضريبة بحسب الشريعة الإسلامية. سبق أن قلنا كيف كانت الجزية عملياً امتداداً لضريبة العنق القديمة السابقة على الإسلام، حيثما كانت موجودة، مثلما كانت موجودةً في الضريبة الشاملة التي فرضت في بداية الفتح، ثم شيئاً فشيئاً انفصلت ضريبة الخراج العقارية عن الجزية، وبخاصة بعدما بدأ الناس يعتنقون الإسلام. في بعض الأماكن، كما في قسم كبير من مصر مثلاً، كان ينظر إلى الجزية على أنها مسؤولية جماعية وتحسب بمعدل وسطي، فكانت في مصر مثلاً دينارين على الشخص الواحد، أياً كان مبدأ الجباية الفعلي. في أماكن أخرى ولاسيما في المشرق، كانت الجزية تجبى على ثلاثة مستويات تبعاً للوضع المادي لكل شخص: الفقير، 12 درهماً (في أماكن أخرى دينار واحد)، متوسط الحال 24 درهماً (في أماكن أخرى ديناران اثنان)، الغني 48 درهماً (في أماكن أخرى 4 دنانير) إضافةً إلى التغيرات المحلية. كانت الجزية التي يدفعها الفقير تعادل أجرة عمله لمدة تتراوح بين عشرة أيام وخمسة عشر يوماً، أو أقل



من هذه المدة إذا كانت له بعض الكفاءة التي تدر عليه راتباً أفضل. على أي حال، لا تخلو الكتب من نصوص تشهد على أن الجماعة الدينية بكل أفرادها كانت متكافلة متضامنة في دفع الجزية، أي إن الأغنياء كانوا ملزمين بالإسهام في دفع الجزية عن الفقراء. وبينما كان يجب أن تدفع ضريبة الخراج في الأرض المحسوبة على أساسها هذه الضريبة، بصرف النظر عن مكان إقامة دافع الضريبة، فإن ضريبة الجزية كان يمكن أن تدفع أينما كان مكان إقامة صاحبها الذي عليه أن يدفعها.

في الأساس، لما كان دافع الضريبة مسجلاً في مكان إقامته، في محلة أو في حي، كان عليه أن يدفعها في هذه المحلة أو الحي؛ إلا أنه كان يفر من مكان إقامته عندما يقترب موعد تحصيلها، على أمل أن يجد قوت عيشه في مكان يستطيع خلال عيشه فيه ألا يكون مسجلاً في أي مكان، ومن ثم غير مدرج على أي لائحة ضرائب، طيلة فترة زمنية معينة. وكان عدد هؤلاء «الفارين»، الجوالة، الذين كان لا يمكن العثور عليهم عملياً، في تزايد مستمر حتى إن الإدارة قررت عندئذ أن تسجلهم في مكان إقامتهم أياً كان، بعد إخطار الأماكن التي كانوا يقيمون فيها. حتى إن ضريبة الجزية (والجزية هي التسمية الشرعية لهذه الضريبة) باتت تسمى في كثير من الكتب والنصوص ضريبة الجوال. على أن الخاضع للجزية لم يكن بالضرورة أسوأ حالاً من المسلم الخاضع للزكاة التي كان الأول معفياً منها.

قلنا أعلاه إن الزكاة هي شكل من العشر المفروض على الأراضي والمواشي؛ وفي البيانات الرسمية هناك أيضاً الممتلكات العقارية العادية، وبخاصة العقارات التجارية (ولا تدخل العقارات ذات الاستخدام الشخصي في هذا الباب). تخضع تلك الممتلكات، مبدئياً، لضريبة على الكميات المخزونة، وعلى رأس المال، محسوبةً على أساس أسعار البضائع كما هي معرفة. لكن الممارسة الفعلية لا يمكن



معرفتها بدقة، إذ يتداخل فيها على نحو غير واضح لنا عددٌ من الرسوم المفروضة على مختلف عمليات التجارة وفي الجمارك ورسوم الدخول والترخيص وبدلات إيجار المخازن والمحال التجارية وأعمال الصيانة والحراسة... إلخ. وسنعود إلى الكلام على بعض هذه الأمور في سياق الحديث عن التجارة الخارجية، ويستحيل الكلام على بعضها الآخر نظراً إلى تغيرها المستمر تبعاً للبلدان والأزمان، وأكثرها كان في مصر. كان الفقهاء يدرجون ذلك كله تحت تسمية المكوس التي يرون أنها غير شرعية، لكن كانت فيها أيضاً فائدة للطبقة التجارية التي كانت تربطهم بها صلات أوسع وأعمق من تلك التي تربطهم بالفلاحين. وكان الخلفاء، بوازع من الشفقة والرحمة، يعمدون فور وصولهم إلى سدة الخلافة، إلى إلغاء تلك التدابير، لكنهم سرعان ما يجدون أنفسهم مضطرين إلى إعادة العمل بها. والواقع، أن الأمر ببساطة هو، كما سيتضح لنا، عبارة عن محاولات وجهود مبعثرة في فترات الازدهار التجاري والصناعي الحرفي من أجل إشراك نظام بدائي متمحور حصراً على موارد الأرض والزراعة، في الانخراط والإسهام بالأرباح المتأتية من الموارد والمصادر الجديدة للثروة. أبداً أبداً لم تفلح الدولة العباسية في ذلك.

إضافةً إلى هذه الموارد، وضعت الدولة يدها على خمس «الكنوز» والغنائم، وحقوق التركات والمواريث والممتلكات المهجورة، وعلى الممتلكات المستثمرة مباشرةً، والمحتكرات الصناعية والتجارية، ناهيك بالهبات والهدايا التي كانت تتلقاها، ومصادرة بعض ممتلكات الموظفين الكبار الذين باتت ثرواتهم ضخمة جداً، وكبار التجار والأثرياء الذين كانت مظاهر الجاه عليهم تفقأ العين.

كان تنظيم ضريبة على هذا القدر من الاتساع والنمو، يقتضي كذلك تنظيماً إدارياً واسعاً ومتطوراً وقادراً. رأينا أن الإدارة كانت



مكتبية (بيروقراطية) وتقوم على الكثير من الأوراق والكتابة التي يتولاها نساخون ومحاسبون مختصون: كان يجب تسجيل كل موجودات السجلات ولوائح الضرائب (القانون)، والمدفوعات اليومية المسددة منها، ومراجعة الحسابات الإجمالية، وحساب ميزان النفقات والموارد، وإعداد براءات الذمة (إيصالات الدفع) لدافعي الضرائب... إلخ، وذلك كله بأرقام يونانية دام استعمالها في مصر على الأقل حتى القرن الثاني عشر، وبأرقام ديوانية في بغداد. ومن المدهش أن الأرقام العربية لم تدخل حيز الاستعمال إلا في القرن التاسع عشر. وسبب ذلك هو النزعة المحافظة في أوساط التقنيين، والنظام العشري الذي لم يكن متلائماً مع النظام النقدي المعمول به في العالم الإسلامي. ومن الثابت أن دور المحفوظات كانت تحتفظ بكل الوثائق، وأنه كان يمكن العثور على أي وثيقة أو معلومة مطلوبة.

من المشكلات التي كانت تواجه تلك الإدارة، واحدةٌ شبيهة بتلك التي كان يعاني منها التجار، أي تحويل الأرصدة، وهي مشكلة كبيرة، معقدة وذات مخاطر. كانت الأرصدة في البداية تضغط إلى أقصى حد بتسجيل كل النفقات المحلية على الحسابات المحلية. وكانت هذه الطريقة ممكنة لأن كل دوائر الحكومة المركزية المالية كان لها ما يماثلها في مختلف الولايات التابعة لها. وهذا ما يقدم أيضاً تفسيراً جزئياً لسهولة إقدام بعض الولاة على الاستقلال الذاتي. من جهة أخرى، لم تكن الأموال التي يجب أن تذهب إلى الحكومة، لم تكن لترسل إليها كلياً ولا جزئياً، ولا دفعةً واحدة ولا حتى شيئاً فشيئاً بحسب توافرها في صناديق بيت المال، وإنما كان الموظفون المسؤولون يرسلون إلى الحكومة إشعارات دفع تتيح لها معرفة المبالغ المتوفرة التي يمكن لها الاعتماد عليها، والقادرة على أن تتفاوض ـ إذا ما دعتها الحاجة إلى ذلك ـ مع تجار تتيح لهم



أعمالهم التجارية الوصول بسهولة إلى الصناديق المحلية. كان نظام الضامن مفيداً جداً بهذا الصدد، فقد كان هذا النظام يتيح للتجار أن يكون في حوزتهم مبالغ مالية أضخم بكثير من تلك التي كان يمكن أن تكون بين أيديهم من دونه.

يستحيل علينا أن نعدد هنا كل أسماء الدوائر المالية للحكومة المركزية، فقد تغيرت هذه الدوائر وتبدلت مراراً، وليس واضحاً أسلوب العلاقات في ما بينها. وربما اكتفينا ببعض الإشارات، لنقول إنه كان هناك تمييز واضح بين أراضي الخراج التي كانت تابعة لديوان الخراج، وأراضي العشر التي كانت تابعة لديوان الضيع. وكان هناك تمييز شديد بين الديوان «القمري» وديوان الخراج (الشمسي). وسنرى أن النظام المالي، ومن ثم العملة التي كانت بها تدفع الضرائب، لم تكن هي نفسها في شطري الإمبراطورية الشرقي والغربي، وأن الدوائر الإدارية التابعة لها كانت مجمعة في مركزين إقليميين كبيرين. كانت هناك دوائر إدارية أخرى تهتم بموارد أخرى وإدارة الامتيازات التجارية، والممتلكات المصادرة التي كان يجب أن تحفظ مدةً كافية لأنها قد تعاد إلى أصحابها... إلخ. وكان في كل دائرة من الدوائر المالية خاصةً كانت أو عامة، قسم خاص بالذمم أي التحقق من صحة الحسابات، وذلك إلى جانب مكاتب أخرى تهتم بالتنظيم وبالمبادئ التي يجري تطبيقها. في إيران، ولاحقاً في كل أنحاء العالم الإسلامي، استبدلت عبارة الذمم بعبارة أخرى هي الاستيفاء ومن يحصل على الاستيفاء(*) هو مستوف. ويعزى العمل بالذمم إلى الخليفة المهدي.

(*) إيصال الدفع، ومازالت بعض الإدارات الرسمية في البلدان العربية تسميه «براءة ذمة».



معظم الموارد التي لا تنفق في مكانها، تنتهي إلى بيت المال الذي كانت ملحقة به محال تجارية للدفع عيناً، ومصنوعات الدولة، والهدايا والهبات العينية... إلخ. وإلى جانب بيت المال، أي خزانة الدولة، كان هناك صندوق مالي خاص بالخليفة تصب فيه عوائد أعماله التجارية الخاصة وعوائد الغرامات القضائية والمبالغ المصادرة... إلخ. هذه الخزانة المالية الخاصة كانت مصدر سخاء الخليفة وعطاياه وهباته، كما كانت تسعف الخزانة العامة في الأزمات وأوقات العجز المالي (على أن تستعاد من بيت المال عندما يستعيد قدراته المالية). على أن عوائد الضرائب لم تكن تذهب جميعاً إلى خزانة واحدة. من حيث المبدأ، كان مال الزكاة ينفق في المناطق التي يدفع فيها ليستخدم في تمويل مشاريع دينية وأخرى ذات منفعة عامة. وكذلك أمر أموال الأوقاف حين تكون إدارتها في يد الدولة.

أما النفقات فكانت من شأن ديوان الإنفاق الذي يتولى دفع رواتب الموظفين وعملاء الدولة، كما كانت أيضاً من شأن دوائر أخرى متخصصة بجميع وجوه الإنفاق، وفي مقدمها الإنفاق على احتياجات الجيش الذي كان يستهلك معظم المال، وستكون لنا عودة إلى هذا الموضوع. إلا أن أي إنفاق لا يمكن صرفه إلا بعد موافقة عدد من الدوائر الإدارية التابعة بعضها لبعض وتسجيله فيها جميعاً.

في الوقت الذي بلغ فيه تنظيم الخلافة العباسية أو الوزارة العباسية أوج ازدهاره، بذلت جهودٌ من أجل وضع موازنات دقيقة حقاً. ومن خلال دراسة معمقة لبعض الأحداث والوقائع الخاصة بمصر، ولا يتوفر فيها الوضوح الكافي، تكونت فكرة مفادها أن الحكومة كانت تقرر سلفاً مقدار المبالغ اللازمة والواجب تأمينها للخزينة من الدخول والموارد، ثم تعمد إلى توزيعها إلى حصص



على الولايات لتحصيلها من الضرائب، ثم على الجماعات داخل كل ولاية، ثم على الأفراد. لكنها فكرة خاطئة تماماً. لقد كان هناك واقع قائم في مصر، وهو أن أنواع المزروعات كانت تتقرر سلفاً واعتباطاً في كثير من الحالات، وكان مقدار المبالغ الناتجة عن الضرائب يحدد سلفاً أيضاً، سواء في هذه الحالات أم في مجالات القبالة. ولذا كان ممكناً تحديد المبالغ. وكان ذلك بمثابة ترتيب تنظيمي مهم في جميع المناطق التي تحسب فيها الضريبة على أساس وحدات ثابتة لا نسبية. و ينطبق هذا الكلام على ضريبة الخراج طبعاً. ولكن حتى ضريبة الجزية كان يمكن احتسابها سلفاً، فقد كانت هناك سجلات الولادات والوفيات، ومن ثم فئات الأعمار التي تجوز عليها ضريبة الجزية (كان الأطفال والعجائز والنساء والمختلون عقلياً معفيين من الجزية). أما الحقوق الأخرى، فخلافاً لذلك، لا يمكن التوقع في شأنها سلفاً، ولا يمكن استخدامها في دوائر الدولة. ومع مراعاة تلك المحاذير، هناك أربع موازنات عباسية درسها في القرن الماضي ألفرد فون كريمر (Alfred Von Kremer)، ويمكن اعتبارها موضع ثقة. ولكن لابدّ من الإشارة إلى أن آخر هذه الموازنات الأربع، وهي الأحدث والأكثر تفصيلاً، لا تتناول الولايات التي كانت قد استقلت وانفصلت عن الإمبراطورية، بينما كانت الثلاث الأولى، وهي الأقدم، قد وضعت في وقت كان لايزال فيه العدد الكبير من الولايات التي تتناولها مرتبطاً بالدولة المركزية. وتميز هذه الموازنات الثلاث بين الولايات التي تتعامل بالذهب، وتلك التي تتعامل بالفضة. على حين أن الموازنة الأخيرة، وهي من إعداد الوزير علي بن عيسى (306 هـ/ 919 م) تتعامل فيها الولايات جميعاً بالذهب.

بحسب هذه الموازنات، تراجع العائد الإجمالي الشامل الذي كان 400 مليون درهم في النصف الثاني من القرن الثامن، إلى 14,5



مليون دينار، ثم صار في بداية القرن العاشر 210 ملايين درهم. ثم عندما تكون المقارنة ممكنة، ولاية بولاية، كان العائد الضريبي يبدو بصورة عامة مستقراً، كما كان الانكماش العام يبدو ناتجاً عن انفصال بعض الولايات فقط. وحيث إن انفصال الولايات يخفف من عبء الإنفاق عليها، فقد أمكن «للموازنة» أن تبقى على حالها؛ إلا أن ذلك لم يكن صحيحاً، فاستقلال الولايات حرم الدولة المركزية من قسم لا بأس به من الفوائض التي تتراكم بين يديها. ولما كانت الحاجة إلى مكافحة الحركات الانفصالية وثورة الزنج تحول دون تقليص النفقات، فقد كان يجب إلقاء الأعباء على الولايات غير المنفصلة، من أجل تأمين نفقات كانت لا تعود على أبنائها بأي نفع. فكان ذلك بمثابة حلقة مفرغة أذكت قوة الحركات الاستقلالية وساعدت على انتشار عدواها. وكانت نفقات الجيش، برغم عدم تزايد عديد أفراده ـ وستسنح الفرصة مرةً أخرى للكلام في هذا الموضوع ـ تتزايد باطراد. فكان يلزم لذلك، الاستعانة على ذلك بأرباح التجارة. غير أن الجهود التي بذلت في هذا الاتجاه كانت خاليةً من أي تنظيم، واصطدمت بمقاومات عديدة كان لها تأثير كبير في صدقية الحكام لأنها كانت مقاومات مدينية أكثر تأثيراً من الحركات الأخرى. لم تكن أزمة الدولة المالية أزمة اقتصادية، بل كانت ناشئة عن تكيف الدولة مع شكل من أشكال الاقتصاد كان آخذاً في النمو والاتساع والتطور السريع.

النقد والعملة

كانت الدولة تحتكر سك النقود؛ وقد رأينا كيف ولدت في نهاية القرن السادس نقود إسلامية خالصة، كانت تعتمد على قطعتين شرعيتين مرجعيتين هما: الدينار وهو من الذهب ووزنه 4,25 غرامات، بمقاييس الوزن اليوم، والدرهم وهو من الفضة ووزنه



10/7 من الدينار أي 2,97 غرامين. في نهاية القرن التاسع، شاعت على ما يبدو فكرة مفادها أن النسبة العادية الناشئة عن مقارنة الذهب والفضة هي واحد إلى عشرة. لذا فإن قيمة الدرهم هي 7/ 100 من الدينار، وقيمة الدينار هي 14 درهماً (2/ 7). لكن هذه القيم النظرية لا تتطابق مع الممارسات العملية. ويصعب علينا معرفة ما كان عليه الوضع فعلاً قبل القرن العاشر، والأرجح أن الوضع كان متقلباً وإن كان أكثر ميلاً إلى الذهب. على صعيد آخر، لم تتمكن أي دولة من إرساء قواعد نظام نقدي حقيقي وفقاً للأصول القانونية، وذلك حتى بعد بداية القرن العاشر، كما كانت النقود تتغير ويتم تبديلها بسرعة وتقاس تارةً على الذهب وطوراً على الفضة، حيث إن العملة الشرعية كانت في بعض الأحيان لا تتعدى كونها عملة حسابية فقط. وغالباً ما كانت تتداول جنباً إلى جنب مع عملات شتى، مما كان يؤدي إلى نتيجة مفادها أنه يجب وزن العملة لا عدها، وأن مالكيها كان عليهم أن يفرضوا استرداد إيداعاتهم بالعملة ذاتها التي أودعت بها.

كانت هناك ميزة خاصة بالنظام النقدي الإسلامي، وهي أنه كان يقوم على ازدواجية العملة النقدية. قبل الإسلام، كانت الدولة الساسانية تعيش بفضل مناجمها، على نظام نقدي أحادي عماده الفضة. على حين أن الدولة البيزنطية كان عماد نقدها الذهب. والغريب في الأمر، أن الفتح الإسلامي لم يغير شيئاً في الواقع القائم؛ ففي إيران كما في العراق، استمر التعامل، في الخاص كما في العام، كما هو في الواقع القائم: في بغداد بالفضة، وفي سوريا ومصر والمغرب بالذهب وحده تقريباً، في التعامل على الصعيد الخاص، كما في التعامل على الصعيد العام. في بغداد وحدها، كانت تتعايش العملتان الذهبية والفضية، بسبب تدفق شطري الإمبراطورية عليها. وكانت العملتان تتجاوران أكثر مما ترتبطان



عضوياً في نظام واحد، إذ لم يكن هناك سعر موحد للتبادل في ما بينهما. وكانت نتيجة ذلك، في البلدان التي تتعامل بالذهب، عدم توفر قطع نقدية ذات قيمة وسيطة لاعتمادها مرجعيةً في التبادل: من هنا كانت ضرورة سك كميات نقدية من فئة نصف الدينار، ومن فئة ربع الدينار (الذي اعتمدته صقلية في ما بعد، باسم تاري دورو tari d'oro) والعادة المدهشة التي شاعت هي قسمة الدينار إلى نصفين عند الحاجة، بالسكين. أما قطع العملة الصغيرة المستخدمة للأغراض اليومية فكانت وحدة قياسها هي الحبة وقيمتها جزء واحد من 72 جزءاً من الدينار (1/ 72)، يفوقها قيمةً مباشرةً القيراط وقيمته 1/ 24 من الدينار. أما القطعة النقدية الفعلية، وكانت من النحاس أو البرونز فهي الفلس (من اللاتينية (Follis)) وجمعها فلوس. وقد وصلت هذه الكلمة إلى فرنسا حيث شاع استعمالها في اللغة المحكية الفرنسية.

قيل الكثير عن التأثير الذي أحدثه على تداول العملة استغلال مناجم الفضة بوتائر مختلفة في منطقة هندوكوش (Hindoukouch) أو مناجم الذهب في صعيد مصر. وفي ظل المعطيات العلمية الراهنة لا يمكن الجزم بصحة ذلك، لكن الثابت هو أن الفضة تراجعت أمام الذهب أينما كان، ابتداءً من القرن العاشر، لأسباب معقدة ومازالت غير معروفة تماماً، قبل أن تختفي نهائياً تقريباً من التداول، إلا في آسيا الوسطى. حتى إسبانيا، التي بقيت وحدها في الغرب تتعامل بالفضة حتى القرن العاشر، أخذت تتعامل بالذهب.

في القرن الثالث عشر انقلب الوضع رأساً على عقب، فكان ذلك بتأثير من الأوضاع السياسية والتجارية التي سنتكلم عليها لاحقاً.



7

بلورة ثقافة جديدة

مسائل عامة

في تلك الفترة المضطربة والمعقدة التي تكلمنا عليها في ما سبق، تشكل أخيراً ما يمكن أن نسميه الثقافة العربية الإسلامية. وقد دعتنا ضرورات الشرح والإيضاح إلى الحديث عن الحركات السياسية الدينية، بما في ذلك الحركة الأعمق فكراً بينها، أي المعتزلة. إلا أننا يجب ألا ننسى أن تلك الحركات كانت تشمل، إلى هذا الحد أو ذاك، أشكال الفكر كافة: ثمة كثير من التفاصيل الواردة في الكتب، والتي تبدو لذي عقلية حديثة سطحية، أنها كتابات أدبية خالصة، يتضح لدى التعمق فيها أنها لا تتخذ معناها ومبرر وجودها إلا من خلال الحركات الفكرية المتعارضة والمساجلات التي كانت تدور في ما بينها. ثمة كتاب ومفكرون كثر يبدون مجرد أدباء ظرفاء، لكنهم ليسوا كذلك إلا لأنهم انخرطوا عبر مواقف لهم في تلك المساجلات الفكرية. فإذا كنا سنتكلم عليهم في ما بعد لا على الفور، فليس ذلك من قبيل الإهمال، لا بل لأننا نرى أنهم جديرون بذلك، ونرجو من القارئ أن ينتقل إلى الفقرات المخصصة لهم.



عربية إسلامية إذاً هي الصفة التي قلنا إنها تنطبق على الثقافة التي تكونت في القرن التاسع. فهي عربية أولاً: بطبيعة الحال أسهم غير العرب، والإيرانيون خاصةً ـ الذين كانوا أول من وعى ذلك وفهمه جيداً ـ إسهاماً عميقاً في تلك الثقافة، حتى إن بعض الدارسين ينكر أن يكون العرب اضطلعوا بدور فيها، باستثناء حيز ضيق من الإنجازات المتصلة بالعادات العربية القديمة السابقة العائدة إلى ما قبل الإسلام، وإنما هي ثقافة عربية لأن اللغة العربية التي كانت وسيلةً وأداةً مشتركة جمعت بين شعوب كانت إلى ذلك الوقت لاتزال منفصلة لغوياً، فأسهمت جميعاً في بنائها، بمن في ذلك المفكرون الذين كتبوا بالعربية ضد الغرور العربي. ولا ريب في أن العربية برعت في أداء هذه المهمة.

بدلاً من أن يتخلى العرب عن لغتهم، كما فعل معظم الغزاة الجرمانيين، ويكتسبوا لغة الشعوب المحتلة، عمدوا إلى تعليم هذه الشعوب لغتهم هم، وجعلوا منها لغةً ذات قيمة كونية. فلئن كانت العربية لغة السادة ولغة الرسالة الإلهية، فإن ذلك لا يمنع من القول: ما كان ممكناً لها أن تنجز تلك المأثرة الرائعة لولا أنها لم تقدم مزايا متميزة ومخصوصة بها، مقارنةً بلغات الشرق الأوسط.

وهي أيضاً ثقافة إسلامية بطبيعة الحال، لا لأن مكانة التراث الديني لمختلف الشعوب الأخرى لم تكن كبيرة، ولا لأن المسيحيين واليهود وسواهم لم يسهموا فيها، بل هي ثقافة إسلامية برغم كل شيء، إذ على الرغم من احتفاظ الفكر المسيحي والفكر اليهودي بخصوصياتهما وحريتهما في مجال العقيدة الدينية، فحول المسلمين انتظمت وتشكلت الثقافة المشتركة التي أسهم فيها الجميع، وعلى نحو مطرد. وعلى أي حال، فالعروبة والإسلام لم يسيرا متلازمين تماماً. فقد تعربت الشعوب السورية والمصرية بسرعة لكنها بقيت



مسيحية. وأسلمت شعوب أخرى كما في إيران التي تعلمت النخبة فيها العربية، بينما بقيت العامة (الجماهير) على لغة أجدادها لتتيح لها في ما بعد نهضةً سنأتي على ذكرها لاحقاً.

كانت بؤر الثقافة التي نمت وتطورت منذ أواسط القرن الثامن، هي المدن العراقية التي اطلعنا على دورها في ميدان الفقه الديني، وبخاصة مدينة البصرة. ومن هذه المدينة ذاتها انطلقت، وعلى مدى بضعة أجيال، أفكارٌ كثيرة كان لها أن تنتشر في أرجاء العالم كافة. في تلك المدن كان يلتقي العرب الحريصون على أمجاد أجدادهم وتعاليم نبيهم، والإيرانيون المتمسكون بتراثهم الخاص والباحثون في الوقت نفسه في الإسلام الذي اعتنقوه، عن وسيلة يصنعون بها مكانة تليق بعظمتهم. لم يغير قيام مدينة بغداد كل شيء بين ليلة وضحاها، بل استمرت فيها اللقاءات ذاتها، لكنها إذ كثرت وصارت تنبت كالفطر بعد شتاء غزير، مال سكان المدينة الجدد الذين كانوا في أول نضجهم، إلى الاكتفاء بتبني الأفكار القادمة من البصرة، ثم تلك القادمة من الكوفة. لم تصبح بغداد عاصمة فكرية حقيقية إلا في القرن التاسع، باستعادة التيارات الفكرية التي ولدت قبلها في أمكنة أخرى، وتطويرها. لكن هذا العمل كان متأثراً بعاملين جديدين لم تعرفهما البصرة: فقد كان هناك بلاط الخليفة من جهة، ومن جهة أخرى صعود طبقة جديدة هي طبقة الكتاب. وبلاط الخليفة يعني نمط الحياة المتكلف الذي يعيشه الأمراء وجلساء الخليفة المراؤون المتملقون، وأجواء الغناء والطرب والشراب، ودسائس النساء (الحريم) وغيرهم، ويعني أيضاً ذلك الإغواء الشديد الذي كان يجتذب الشعراء، على قلة ارتيادهم له، وسرعان ما يتكيفون مع أجوائه ويكتسبون أذواقه ويتكسبون بقصائد المدح التي ينظمونها فيكسبوا منها أموالاً وعطايا كثيرة، لولاها لكانت حياتهم قاسية. أما



الكتاب، فرغم كونهم أقل انقطاعاً عن أثرياء (بورجوازية) المدن، فقد كانت لديهم العقلية المهنية، وتعالي المحترف الذي كان يدفع كلاً منهم إلى الظهور أمام الآخرين بأنه الأوسع علماً؛ وكانوا يحتاجون على أي حال إلى تنوع معرفي سطحي، كما كانوا هم أيضاً ـ وهذا ما كان يحسدهم عليه المثقفون ـ أصحاب حظوة في خزينة الخليفة. ومن الشطط القول إن الطبقات الاجتماعية الأخرى لم تسهم، وعلى طريقتها، في الحياة الثقافية ـ على الأقل فئات البورجوازية الأخرى، وحتى بعض الفئات الشعبية في المدن ـ إلا أن هؤلاء لم يسهموا إلا بمقدار ضئيل في تحديد وجهتها العامة. وكان الكتاب ينشدون الكتابة بأسلوب الكاتب المتقن الخالي من كل عيب، وبالمعرفة الموسوعية التي يتصف بها «الإنسان الشريف» الكامل،أي كاتب يجمع كل ما يجب معرفته من تراث المعرفة العربية والإيرانية والإسلامية وغيرها، وتضم في ما تضم الحديث النبوي والشعر، ليخلقوا من ذلك كله ثقافة جديدة: الأدب.

تفسر الخصومة الاجتماعية العرقية بين الكتاب والمحيط العربي، إلى حد بعيد، الحركة التي عرفت بالشعوبية والجدال الذي دار حولها واستمر حتى أواسط القرن التاسع. فالكتاب الإيرانيون الفخورون بتراثهم السياسي والثقافي والمدركون للمكانة التي يحتلونها في الحكم القائم وفي الثقافة الجديدة مهما كانت عربية وإسلامية، كانوا يعترضون على فلول متبقية من أرستقراطية عربية تجعلهم ينادون بتفوق ثقافي عربي، مع أنه لا يستوجب ذلك، ولكن في حركة معاكسة، كان هناك عرب غاضبون يريدون استعادة كل ما في التراث العربي القديم من قيم قابلة للتجديد، للوقوف في وجه الغرباء الدخلاء، حتى أن ذلك أدى في آن معاً إلى تدفق الإسهام غير العربي، وإلى ابتعاث بعض أشكال العروبة، على الأقل في مجال



الاحتكاك القومي بين العرب والإيرانيين. وذلك لأن السكان المحليين في البلدان الأخرى، على الرغم من أنهم كانوا ينجبون كتاباً، فقد كان بعدهم عن مركز الخلافة يحد من أهمية مواقفهم، فلا نجد في تلك البلدان إلا بدايات حركات شبيهة بالشعوبية، إما لأن تاريخها الماضي هو أقل مجداً وعظمةً من تاريخ الإيرانيين، وإما لأنهم نسوا ذلك التاريخ. ومن الأمثلة على تلك الحركات، نذكر ما واجه المزارعين في بلاد الرافدين **الزراعة النبطية** لابن وحشية، كما قلنا، والأقباط الذين كانوا لايزالون على دينهم المسيحي ويطالبون بإحياء الماضي الفرعوني الأسطوري... إلخ. لكن تلك الحركات كانت ضعيفة ومشتتة (مع ملاحظة أن الماضي الإغريقي الروماني، الذي سنراه على نحو مختلف، لم يبتعث على شكل مطالب «قومية أو وطنية»). أما المغرب الذي كان حديث العهد بالإسلام فقد لازمه تاريخ سيئ الذكر جداً، رومانياً كان أو غير روماني، فلم يسعفه الاستناد إلى ذلك التاريخ لمواجهة العروبة. وأقصى ما كان ينشده السكان الأصليون في إسبانيا، بعد ذلك بوقت قصير، هو جدارتهم في الاضطلاع بنصيبهم من الثقافة التي يبحثون عنها، وهي جاهزةً في المشرق.

الأدب

في التراث العربي يندرج الشعر الذي أنتجه في العصر الأموي أولئك الذين صانوا شعر البداوة، أو الذين جددوه مستمدين من تجاربهم الخاصة موضوعات «حديثة» إلى حد ما. فموضوعات مثل الفخر العربي وحنين شعراء البلاط إلى الطبيعة، تقدم إجابةً عن السؤال: لماذا ظل الشعر القديم يحظى بأنصار ومؤيدين؟ فقد كان ذلك الشعر بمثابة قاموس ألفاظ ينهل منه كل الذين كانوا يريدون استخدام العبارات القرآنية، ويقلده غير العرب ليثبتوا كفاءةً بوصفهم



«مستعربين»، والذين عاصروا العباسيين حفظوا لنا شعراً قديماً لولاهم لضاع واندثر. إلا أنهم مزجوه بشعر آخر شبيه به، يصعب تمييزه من الشعر الأصيل بوضوح. أشهر هؤلاء الشعراء المقلدين أبو تمام (800 ـ 845) والبحتري (820 ـ 897) اللذان يحمل ديواناهما الشعريان الاسم نفسه: **الحماسة** ومازالا يدرسان إلى يومنا هذا في جميع مدارس التعليم العربية. أما الشعر «الحديث» فقد أنتج قصائد أكثر شهرةً وإمتاعاً. إذ مال هؤلاء عن اعتماد بحور الشعر الثقيلة للقصيدة، إلى بحر الرجز الخفيف والتفعيلات القصيرة. ولى عهد الناقة والجمل، ومآثر القبيلة وأمجادها، ومدى الصحراء المهيب، وجاء شعر القصر المنيف والروض العاطر وصيد الغزلان، وشعر الخمرة وحب الغواني وعشق الغلمان. وإذ يشيخ الشاعر ويثوب إليه رشده، يستيقظ الندم في شعره. وكان الحسد والنميمة يتخللان شعر المدح والهجاء. وأبرز هؤلاء الشعراء بلا شك هو أبو نواس الذي كانت له حظوة عند هارون الرشيد، ومن قبله كان بشار بن برد الذي جمع إلى الهم الديني أسلوب الشتم، واتهم بأنه كان يتبع الديانة المانوية وأعدم سنة 784. أما أبو العتاهية فقد اشتهر بشعر الزهد، وعباس بن الأحنف الذي برع في نوع من شعر «الحب العذري» فصار له أتباع ومقلدون في إسبانيا. وفي النصف الثاني من القرن التاسع برز ابن الرومي، وكان والده أسيراً بيزنطياً (رومياً) وأمه فارسية، ومازال الناس يتذوقون في عصرنا هذا شعره المثقل بمرارة حياة قاسية، أكثر مما كانوا يتذوقونه في عصره، كما برز ابن المعتز، الخليفة الذي لم يبق في الخلافة إلا يوماً واحداً، والذي أوجد أشكالاً لم تكن معروفةً قبله للتغني بملذات الحياة الأرستقراطية. ومع ذلك لم يدم هذا الشعر «الحديث» إلى ما بعد القرن التاسع، بينما الشعر «القديم» هو الذي عاش حياةً أطول. ذلك أن الشعر «الحديث» انكفأ بدوره على موضوعاته (ثيماته (thèmes)) ولم يدخل عليها أي تجديد،



ولأنه من جهة أخرى، كان لا يحفل كثيراً بمحرمات الإسلام، وذلك ما كان يثير حفيظة المؤمنين، ولم يعبر إلا في ما ندر، عن مشاعر حقيقية وأحاسيس صادقة لدى الشاعر. كان هذا الشعر يبدو وكأنه شعر تعليمي. ويمكن تشبيهه بظاهرة شعرية حدثت في بيزنطة المجاورة مع بروز تفعيلات شعرية إسكندرانية جديدة.

كان الاطلاع على النثر أكثر يسراً وسهولةً لنا من الاطلاع على الشعر. ظهر النثر مع نهاية العصر الأموي على يد ابن المقفع الذي سنعود إلى سيرته مرةً أخرى، والذي قتل قتلةً همجية في زمن الخليفة المنصور، بعدما اتهم باعتناق الديانة المانوية. إلا أن المبدع الحقيقي لفن كتابة النثر هو الجاحظ (776؟ ـ 868)، الذي ربما كان أهم كتاب الأدب العربي قاطبةً. لم يكن هذا الموسوعي في الثقافة العربية، من أصلٍ عربي خالص، بل كانت له أصول أفريقية أيضاً. ولم يكن مفكراً حقيقياً أصيلاً، كما إنه لم يسهم في تقدم أي فرع من فروع المعرفة. لكنه على غرار أدبائنا(*) الذين ظهروا في عصر النهضة، كان شغوفاً بكل شيء ويهتم بكل شيء ويتكلم في كل شيء، فكان كاتب مقالات، ونكاد نقول صحافياً، عاشقاً للفنون، متبجحاً، صوفياً، ظريفاً، ذا قريحة، شاهداً على عصره، وكاتب نص ممتازاً، عدواً شرساً للشعوبية، مؤيداً للمعتزلة. وكان بصري المعرفة نشأ في البصرة وبقي فيها طيلة فترة تكوينه. من أشهر مؤلفاته، كتاب **البيان والتبيين** وهو مباحث أدبية كتبها لمواجهة الشعوبية، **وكتاب الحيوان** حيث ينطلق من توصيف التاريخ الطبيعي وعلوم الطبيعة، ليستطرد في موضوعات شتى وفي جميع الاتجاهات، وله أيضاً مباحث أخرى في مختلف نواحي المجتمع في

(*) يعني المؤلف الأدباء الفرنسيين.



عصره، مثل كتاب **البخلاء**، وكتاب حول الأتراك، وآخر حول التجار وأعمال التجارة، وآخر أيضاً عن اليهود والمسيحيين... إلخ. نماذج من الكتابة في كل شيء تقريباً، حاولت الأجيال اللاحقة في كل العصور أن تقلدها، من دون أن تنجح في الوصول إلى الشمولية التي بلغها فيها الجاحظ.

في الجيل التالي، كان ابن قتيبة (828 ـ 889) متوسط الأهمية، لكنه كان أكثر تأثيراً، وكتاباته أكثر تنوعاً مما اعتقد البعض. لكنه اشتهر لدى الأجيال اللاحقة بأنه كان أفضل كتاب الأدب، ومثال الكاتب الشريف في عصره. وكان للجاحظ وابن قتيبة كتابٌ ينافسونهما، في زمنهما. الكتابة الأدبية العربية كثيرة الإسهاب والإطناب، وفيها الكثير من الهنات والثغرات، وهي تصدر عن العقل أكثر منها عن القلب، ومع ذلك فهي منذ القرن التاسع أفضل كتابة أدبية مقارنةً لا مع أدب الغرب الكارولنجي فحسب، بل أيضاً مع الأدب في بيزنطة التي كانت تخرج للتو من خمول ثقافي غرقت فيه على مدى قرنين من الزمن، ومع آداب الشرق المسيحية والمزدكية واليهودية التي انطوت على نفسها في كتابات دينية ومذهبية.

يتكامل الأدب الحقيقي، والجاحظ وابن قتيبة هما أبرز رموزه، مع «العلوم العربية» التي لم يكونا بعيدين عنها: كالأبحاث الدينية التي رأيناها، وما يتصل بها من علوم اللغة وقواعدها وكتابة التاريخ. ونقول المتصلة بها على ما يبدو في ذلك من غرابة، لأن شرح قواعد اللغة ومعاني الكلمات هو الأداة الضرورية من أجل فهم كلام الله. كانت تستغل إذاً كل معاني لغة الحجاز الماضية والحاضرة والمستقبلة، وقد جعلت نموذجاً للغة التراثية حاضراً ومستقبلاً. وقد قام بإنجاز هذه المهمة في القرن الثامن كل من مدرستي الكوفة والبصرة المتنافستين، ثم قامت بغداد في القرن التاسع باستخلاص



نتائجها وصوغها. والمدهش في الأمر، أن أبرز علماء الصرف والنحو في اللغة العربية كان إيرانياً وليس عربياً، وهو سيبويه أشهر علماء البصرة، وكان يدرك أكثر من أي عالم عربي حاجة العربية، وهي ليست لغته الأم، إلى دراسة منهجية منتظمة. ولاتزال النتائج المعجمية والنحوية التي تم الوصول إليها في ذلك الوقت، ثم تبلورت مع الأجيال اللاحقة، هي الأساس الأوحد الذي تقوم عليه المعاجم العربية اليوم.

يتصل نتاج المؤرخين كذلك بهموم «العلوم الإسلامية»، حتى لو أنهم سرعان ما تأثروا بالتراث الإيراني، فهم ذلك النتاج لم يكن الفضول المعرفي العلماني (أو الـ «لائكي»)(*) الذي يهدف إلى المعرفة العلمية فقط، بل كانت غايتها رسم سيرة النبي ومآثر قادة الإسلام الأوائل التي يمكن لها أن تكون قدوةً للأجيال اللاحقة. كان هناك إذاً مزيج من البحث عن سيرة النبي، والبحث عما نسميه كتابة التاريخ. المناهج في كلا البحثين هي نفسها، في ما عنى جمع الشهادات ونقدها وغربلتها وعدم المساس بصيغتها الحرفية. وكمثال

(*) المشكلة الناتجة عن ترجمة laïque أو laïc إلى العربية بـ «علماني» وlaïcité بـ «علمانية» هي أن هذه العبارة لا تظهر الدلالة الأساسية التي تنطوي عليها: الحياد إزاء المجال الديني، وليس مواجهة الدين بالعلم. والمشكلة الناتجة عن ترجمتها بعلماني وعلمانية، هي اختلاط دلالتين في مفردة واحدة، هما دلالة علم التي تختلف عن دلالة الحياد التي يفيد بها اللفظ بالأجنبية؛ فالدلالتان لا تشتركان في تغطية حقل المعنى نفسه. لذا يقترح البعض اعتماد اللفظ الأجنبي نفسه (لائكي، ولائكية) لارتباط دلالته بمرجعية فكرية (paradigme) أجنبية على نحو اعتماد ألفاظ أخرى باللغات التي توجد فيها مرجعياتها الفكرية لا في العربية وحدها، بل في سائر اللغات التي تترجم إليها هذه الألفاظ، تماماً على نحو ما كان يفعل المترجمون العرب في عصر الترجمة الذهبي حين نقلوا عن علوم الإغريق والفرس والروم وغيرهم، وكما يحدث اليوم في طائفة كبيرة من المفردات التي باعتمادها ألفاظاً أجنبية تعتمد في الوقت نفسه مرجعياتها الفكرية التي أنشأتها: ديمقراطية، ليبرالية، أشعة إكس، إنترنت... إلخ.



على النوع الأول، هناك كتاب **السيرة** لابن إسحق (المتوفى سنة 767) الذي تستند السيرة الرسمية لحياة النبي كما هي معتمدة اليوم على الطبعة الجديدة منه لابن هشام (المتوفى سنة 834)، وكتاب **المغازي** (أي حروب الرسول) للواقدي (المتوفى سنة 822)، وكتاب **الطبقات** لابن سعد (المتوفى سنة 845) وهي عبارة عن تراجم للصحابة والخلفاء مرتبة بحسب الأجيال. كانت موضوعات الكتب تدور كذلك حول «الأزمنة العربية القديمة» و«أيام» القبائل الكبرى، والأنساب التي يمكن أن تكون لها أهمية عملية مادامت تغطي نفقات العيش. في هذا الميدان برز على نحو خاص هشام الكلبي (المتوفى سنة 819). وكان هناك كتاب آخرون يدونون يوماً فيوماً أحداث تاريخ الأمة الإسلامية منذ ولادتها حتى العصر الذي يعيشون فيه، فنشأت عن هذا التدوين ثلاث مدارس متمايزة: في المدينة يثرب، وفي سوريا، وفي العراق. وكان الحكم العباسي يولي الأهمية الأولى للمدرسة الأخيرة، وأبرز ممثليها المدايني (المتوفى سنة 840). وكان هؤلاء الكتاب يدونون أحياناً انطباعاتهم وذكرياتهم ويذكرون رأي جماعة سياسية/ دينية أو رأي فئة اجتماعية. واستمرت المنهجية والآراء من دون أي تغيير في النصف الثاني من القرن التاسع الذي شهد ولادة الكتب الأساسية مثل كتاب **الفتوحات** للبلاذري (المتوفى سنة 892) **والفتوحات** لابن عبد الحكم (أواسط القرن التاسع) وهو يتناول الموضوعات نفسها ولكن على نحو أكثر تفصيلاً في مصر والمغرب، كما شهد ولادة كتب في التاريخ العام جمعها وسبكها ابن قـتَّـيـبة واليعقوبي والدينوري[*]. وكانت لدى هذين الأخيرين ميول شيعية، ويفرد الدينوري في كتابه المرموق مكانا واسعاً للتاريخ الإيراني قبل الإسلام. على أن ذروة

(*) أبو حنيفة الدينوري صاحب **كتاب النبات** وهو مرجع مهم للمعلومات جمع فيه شهادات البدو الشفهية حول المزروعات في الجزيرة العربية.



كتابة التاريخ كانت في الكتاب الجامع الذي وضعه الطبري (839 ـ 923) والذي رأت فيه الأجيال اللاحقة «كتاب التاريخ» بامتياز، فهو يشمل في الوقت نفسه أحاديث النبي، ويتضمن حوليات ضخمة، هي مجموع الأحاديث النبوية المصنفة بحسب تسلسلها الزمني، والتي استطاع الطبري أن يلحظها في أحداث التاريخ الإسلامي منذ بدايته حتى الوقت الذي عاش فيه هذا المؤرخ الذي يذكر كل حديث بكامل نصه، مع اسم ناقله؛ فهو وثيقة تاريخية ذات قيمة بالغة الأهمية، ولذا فهو كتابٌ يتحمل مسؤولية ضياع الكتب السابقة عليه والتي اطلع عليها، وكانت ضعيفة أو جزئية.

هكذا، بدأ التأريخ يتكون شيئاً فشيئاً، والمعنى الحرفي لهذه العبارة هو «فن كتابة الأخبار على التوالي». ومن المدهش أن نرى في التاريخ، حينما نعود إلى ما قبل الإسلام، محاولةً للجمع والتوليف بين «أيام» العرب وتاريخ إيران شبه الأسطوري وبعض الوقائع التوراتية ـ القرآنية، ولكن باستثناء الإسكندر الذي غزا آسيا، لا نجد شيئاً عن الإغريق الذين تعزى إليهم أمور كثيرة، ولا عن الرومان حتى في المغرب .

ترجمة علوم الأقدمين

إذا كانت هذه «العلوم» كلها تعتبر عربية إلى هذا الحد أو ذاك، فإن تطورها سار جنباً إلى جنب مع تطور البحث الجاد عن العلوم القديمة في مختلف أنواع التراث، أو عن كل ما يمكن أن يكون متصلاً بها. وكانت إعادة اكتشاف العلوم هذه، أو إعادة ولادتها، أو النهوض بها، «النهضة» (renaissance) عملاً ضخماً وواسعاً حيث صار ينظر إلى الفكر الإسلامي بعامة، نظرةً تنكر عليه أصالته، لكن هذه النظرة يجب إخضاعها لمحاكمة نزيهة. فالأصالة لا تلغي التطلع



إلى معرفة الجديد وطلب العلم؛ وهذا ما أجاده الأوائل وأتقنوه. علاوةً على ذلك، كيف لا يكون الفكر الإسلامي أصيلاً ودور الإسلام في تاريخ الفكر البشري كله دورٌ جوهري، إذ إن التراث الفكري الذي اضطلع به، اكتشفته أوروبا بعدما أضاعته، وعن طريق الإسلام استعادته لتضطلع به بدورها في ما بعد.

لئن كانت «الحكمة» التي أخذ المسلمون يطلعون عليها تتضمن عناصر غريبةً عن الإسلام، ثم بدت في ما بعد ذات خطورةٍ في نظر المسلمين الأتقياء، فإن ذلك لا يعني أن الفضول الذي كان يدفع إلى الاطلاع عليها، لم يكن يخالطه منذ البداية، شك في تناقضها مع الدين الإسلامي. كان لدى المسلمين تعطشٌ إلى المعرفة مزدوج، ومن دون أن يطرح ذلك أي مشكلة: كانت هناك قناعةٌ ـ وتلك فكرةٌ وجدت المسيحية صعوبة في إعادة اكتشافها ـ بأن كل ثقافة أو معرفة إنما تنطوي على شيء قيم، حتى ولو كانت سابقة على نزول الرسالة السماوية، وذلك لأن الإيمان الديني في نظر المسلم ـ وعلينا أن نتذكر ذلك جيداً ـ لا يتناقض في جوهره مع العقل. وكان لدى المسلمين الجدد الذين اعتنقوا الإسلام، ثراءٌ معين حملوه من ثقافتهم السابقة ونقلوه إلى الدين الجديد. وكان هناك أيضاً قناعة بأن ترسيخ الإيمان لا يمكن إلا أن يفيد من معارف الأقدمين وأساليب تفكير عقلائهم. لذا، ليس من المستغرب أن تكون الأوساط الملتزمة بفكر المعتزلة هي التي كانت غالباً، الأكثر حماسة ومطالبةً بالبحث عن علوم القدماء، وأن يكون الخليفة المأمون نفسه، وهو صاحب النشاط الديني/ السياسي الذي عرضنا له بإيجاز في ما سبق، هو نفسه الذي شجع أيضاً، في «بيت الحكمة» (دار العلوم) وبحزم، على ترجمة منتظمة لمآثر القدماء وعلومهم، وعلى بذل الجهود الأولى في بناء النهضة العلمية.



وبطبيعة الحال، لم يظهر تأثير المعارف القديمة في زمن العباسيين وحده، فبعض هذه المعارف كان قد دخل الجزيرة العربية القديمة. وعلى الجملة، فإن الفتح العربي لم يحدث انقطاعاً في تقاليد الشعوب المحلية سواء على الصعيد الثقافي أو على الصعيد الاجتماعي، ومالبثت هذه الشعوب أن دخلت شيئاً فشيئاً في الإسلام (ولنذكر هنا بأن حريق مكتبة الإسكندرية الذي يعزى إلى العرب، هو إشاعة أطلقت في أوساط المسلمين زمن الحروب الصليبية. . .). كانت الاتصالات ممكنة بين شعوب تسهم في ثقافة واحدة، في ما يتعدى الحدود السياسية التي تفصل بينها. وقد رأينا أن أعظم لاهوتي بيزنطي في القرن الثامن، وهو القديس يوحنا الدمشقي، لم يغادر دار الإسلام لحظةً واحدة. وقد لاحظنا وجود تشابه كبير، لا يمكن اعتباره عرضياً، بين بعض أفكاره وبعض أفكار المتكلمين الأوائل (مريدي الكلام). ولابدّ أيضاً من القول إن الاتصالات كانت في معظم الأحيان شفهيةً، وفي ميادين الثقافة جميعاً، ويتم خلالها نقل أشكال ومواد شعبية من الثقافات القديمة، ونقل أفكار المفكرين، الذين هم رمز هذه الثقافات.

ولا يمكن البحث عن تلك الأفكار في أوساط المثقفين، إلا بترجمة الكتب القديمة. إلا أنه لابدّ من التذكير بأن المسلمين لم يأخذوا كامل التراث القديم، لأن بعض هذا التراث كان قد ألمح إليه في مدارس الأزمنة القديمة كمدرسة الإسكندرية مثلاً، وفي ما بعد في الأوساط المسيحية. ومن جهة أخرى، كانت شعوب الشرق التي لم تأخذ بالثقافة الهلينية، قبل الإسلام، قد بدأت تترجم إلى لغاتها المختلفة، وفي مقدمتها اللغة السريانية، وأحياناً إلى الفارسية (البهلوية) كتب القدماء التي تهمها، واستمر عمل الترجمة هذا، حتى تحت الحكم الإسلامي، جنباً إلى جنب مع الترجمة إلى العربية.



وغالباً ما كانت هذه الترجمات هي نفسها التي يترجمها بدورهم مترجمون جدد إلى العربية؛ ففي البلاد الإسلامية، كان يمكن الاطلاع بسهولة على هذه الترجمات عينها، لأن المعرفة بالسريانية كانت شائعة بطبيعة الحال أكثر من المعرفة بلغة الإغريق. ولم يتم الرجوع إلى المؤلفات باللغة الإغريقية نفسها إلا في مرحلة لاحقة، بعد العلم والاكتشاف بأن هذه الترجمة المزدوجة لا تكفي لفهم تلك المؤلفات. في الحال الأولى، كانت الترجمة من السريانية إلى العربية، وكلتاهما لغتان ساميتان، لا تطرح أي مشكلة؛ ولم تبدأ إلا في الحال الثانية مشكلات الترجمة من الإغريقية إلى العربية، والتوفيق بين الألفاظ ودلالاتها، وهما لغتان مختلفتا البنية اختلافاً تاماً. ويمكن تصور مدى صعوبة تلك المشكلات حينما نعرف أنه لم تكن هناك معاجم ولا قواميس للمقارنة بين مفردات اللغتين، ولا يسعنا، في كل مرة يمكن فيها المقارنة بين اللغتين، إلا أن ننحني إجلالاً للعمل الذي أنجز على يد التراجمة المسلمين. كما إن هناك مؤلفات إغريقية ضاعت واندثرت، ولم ينقذها ويحفظها سوى ترجمتها إلى العربية.

طبعاً كان القسم الأكبر من الترجمات يقوم به تراجمة من السكان المحليين المسيحيين أو من الذين تحولوا إلى الإسلام، إلا الترجمات من البهلوية، فقد كان يقوم بها مترجمون من أصل زرادشتي. وكان المسيحيون النساطرة هم أصحاب الجهد الأساسي فيها لأنهم كما يبدو، كانوا يتقنون هذا العمل الذي مارسوا عملاً شبيهاً به عند الساسانيين، وكانوا خلافاً للآخرين، يعيشون بين ظهرانيهم، وعلى احتكاك مباشر بالعباسيين في العراق. ولم ينضم إليهم إلا عددٌ قليل من المسيحيين المؤمنين بالطبيعة الواحدة (المونوفيزيين (monophysites))، ولم ينضم إليهم أحدٌ من الأقباط، كما لم ينضم إليهم ـ حتى في شأن الكتب اللاتينية ـ أحدٌ من



الغربيين الذين حصلوا في ما بعد على جميع الترجمات التي تم إنجازها في المشرق. وسيكون مملاً أن نسرد ها هنا أسماء جميع المترجمين؛ إلا أنه لا مفر من ذكر بعض الأسماء مثل الترجمان حنين بن إسحق، ووالده مسيحي عربي كان يعمل عطاراً في الحيرة (عاصمة اللخميين في ما مضى) وكان من منظمي بيت الحكمة في عهد المأمون، وظل يكوّن متخصصين في متابعة هذا التنظيم إلى أن وافته المنية سنة 875. وإلى جانب حنين بن إسحق كان هناك مترجمون محبذون للعلم ولاسيما الرياضيات نذكر منهم الأشقاء الثلاثة من بني موسى، وهم الذين قدموا للخليفة ثابت بن قرة، وهو عالمٌ من حران (أعالي بلاد الرافدين) حيث كانت تعيش طائفة من الوثنيين همهم الوحيد مراقبة الأفلاك ورصد النجوم وكانت الرياضيات شغلها الشاغل. ونذكر أيضاً السوري قسطا بن لوقا الذي عاش في النصف الثاني من القرن التاسع، وآل بختيشوع النساطرة الذين كانوا يديرون مدرسة طبية في نيسابور زمن الساسانيين، وذلك حتى القرن الحادي عشر. أما الترجمات من اللغة البهلوية فقد كان أكثر البارعين فيها ابن المقفع الذي قتل سنة 758، وقد أتينا على ذكره مراراً، فهو الذي ترجم كتاب **كليلة ودمنة** المستوحى من الأدب الهندوسي، وقد انتشر هذا الكتاب في العالم المسيحي قاطبةً، واستعان به الشاعر الفرنسي لافونتين (La Fontaine)، كما ترجم ابن المقفع كتاباً آخر في التاريخ الفارسي، فكان هذا الكتاب مصدراً في آن معاً للمؤرخين العرب وللشاعر الفردوسي الذي عاش في أواخر القرن العاشر، وكان شاعر القومية الفارسية الجديدة.

لم تحصل الترجمات على نحو عشوائي وفي فروع المعرفة القديمة كلها كيفما اتفق. فقد غاب عنها الفكر الإغريقي غياباً تاماً. ولم يكن التاريخ الإغريقي حاضراً فيها إلا من خلال كتاب **قصة**



الإسكندر(*) الذي ترجم إلى جميع لغات آسيا الأوروبية تقريباً. فما كان مطلوباً من الفكر الأفريقي هو علومه وفلسفته التي طرح منها ما ترفضه الأديان الجديدة رفضاً مباشراً. وكان مطلوباً من الإرث الإيراني (ومن خلاله، الإرث الهندي أحياناً) عدا الكتب العلمية المأخوذة عادةً عن الإغريقية كما قلنا، كتبه التاريخية الأسطورية من ناحية، ومن ناحية أخرى سلسلة حكايات وأبحاث شبه أخلاقية أصبحت في ما بعد، وفي أثناء الحكم الإسلامي، أساساً لأسرة فارسية هي «فرستنسبيجل» (Fürstenspiegel)، وكتب أخرى لتثقيف الأمراء لا علاقة لها نسبياً بالإسلام. ولئن كان هناك إسهام أكيد لليهود في مصادر الإسلام، فإن الأدب اليهودي المحض بقي شديد الخصوصية، ولا صحة للقول إن شيئاً منه لم يترجم إلى العربية، بل خلافاً لذلك، فإن حركة الفكر العربي الإسلامي هي التي دفعت الفكر اليهودي إلى الخروج من دائرة الانطواء على نفسه.

كذلك، لا فائدة من تعداد الكتب المترجمة. يكفي أن نقول إن الترجمة وضعت في متناول العرب المسلمين، منذ القرن العاشر تقريباً، مؤلفات أرسطو كلها، يضاف إليها مبحث ديني بعنوان لاهوت (Théologie) كانت التناقضات التي تكتنفه مبعثاً لقلق الفلاسفة المسلمين، ويضاف أيضاً قسمٌ من كتب أفلاطون التي درست بخاصة من خلال الأفلاطونيين الجدد في الأزمنة القديمة، من بروكلس (Proclus) إلى أفلوطين (Plotin) وذلك الفيلسوف المدعو يوحنا فيلوبونوس (Jean Philoponos) الذي كان آخر مفكري مدرسة

(*) وهي مجموعة أساطير تروي أخبار المغامرات الحربية التي خاضها الإسكندر الكبير. وقد لاقت هذه الرواية رواجاً كبيراً في القرون الوسطى. وتعود النسخة الأولى منها إلى القرن الثالث الميلادي، وتعزى كتابة الفصول الأخيرة منها إلى كاليستين (callisthène) الذي يقال إنه كاتب مجهول اختبأ وراء اسم مؤرخ البلاط الإمبراطوري كاليستين.



الإسكندرية قبل العرب، ثم كانت له حظوة خاصة لديهم. كما يضاف أيضاً بعض مؤلفات الفلاسفة الرواقيين، والفيثاغوريين الجدد، والغنوصيين، وغيرهم. وكان أرسطو الذي ذاع صيته بين الناس قد أصبح «وزيراً» لدى الإسكندر، فغدا أشبه بالساحر. وقد درس أرسطو هو الآخر من خلال شروحات متأخرة جهدت في التوفيق بينه وبين أفلاطون، من خلال فكرة أن عبقريين عملاقين لا يمكن لهما أن يكونا متناقضين.

أما العلوم فقد تـرجم فيها ما أمكن من أبقراط (Hippocrate) وجالينوس (Galien) ومن ألف في الطب على نهجيهما، ومن ديسكوريد (Dioscoride) في علم النبات المتصل بعلم الصيدلة. وفي ميدان الرياضيات والهندسة والجغرافيا والفلك وعلم الآلات (علم الحيل) (الميكانيك)، ترجم من إقليدس (Euclide) وأرخميدس (Archimède) وبطليموس(*) (Ptolémée) وغيرهم. كما ترجم لمؤلفين في تفسير الأحلام، والتنجيم، والخيمياء، وعلم الفراسة، والهندسة الزراعية، والاقتصاد (بريسون (Bryson)). . . إلخ. وعلى الجملة، كتب كثيرة وكثيرة جداً ومتنوعة. واقتبست لوحات فلكية عن البهلوية، على يد عالم هندي.

بطبيعة الحال، أمام كل ما كان يترجم، أو بالأحرى أمام كل ما كان لهذه الغاية يترجم، كان يعمل الفكر. كان الكندي، أول فيلسوف عربي، معاصراً لابن إسحق؛ والمأمون نفسه الذي كان يحث على المزيد من الترجمة، حث أيضاً على اتخاذ تدبير أصيل في شأن خط

(*) بطليموس (Ptolémée) هو (κλαυ'διος Πτολεμαίος) (90م-168م) فلكي ورياضي يوناني ولد في اليونان لكنه كان مواطناً رومانياً وعاش وعمل في الإسكندرية. سادت نظرياته الفلكية حتى القرن السادس عشر وثمة كويكب يحمل اسمه، بطليموس.



الاستواء. ظهر نمو الفلسفة والعلم الجديدين بمزيد من الوضوح والجلاء في المرحلة التالية. ولكن في منتصف القرن التاسع، كانت كلمة فلسفة قد تبلورت وظهرت مأخوذةً ببساطة عن الإغريقية، وسمي المشتغل في الشأن الفلسفي فيلسوفاً. وتدل كلمة فلسفة على ذلك الفرع العلمي الذي ـ من دون أن يكون بالضرورة مضاداً للإسلام ـ هو بمناهجه ومضمونه ومرجعيته، من خارج «العلم الإسلامي» الذي رأينا في ما عرضنا له سابقاً فكره وميادينه. هكذا بدأت تتطور على نحوٍ متوازٍ، ومن دون امتزاج، مدرستان فكريتان، إحداهما أكثر «لائكيةً» من الأخرى.



8

الاقتصاد والمجتمع في العالم الإسلامي التقليدي الكلاسيكي (حتى القرن الحادي عشر)

بدأ يتكون في العصر العباسي ما يمكن أن نطلق عليه تسمية المجتمع والثقافة الإسلاميين التقليديين، وهما ثمرة احتكاك وامتزاج بين العرب الذين غيرتهم فتوحاتهم، وبين أبناء المناطق المحتلة الذين انطبعت ثقافاتهم الخاصة بطابع الإسلام. بقي هناك من لم يدخلوا في الإسلام، وبقوا غير مسلمين حتى يومنا هذا. ولكن بمقدار ما كانوا ينطوون على أنفسهم، كانوا يتحولون إلى جماعات محلية لا تأثير لها، وبمقدار ما كانوا يدخلون في الوضع العام ـ وهذا هو الاتجاه الغالب ـ فلا شك في أن هذا الوضع كان، قبل كل شيء، يحمل طابع نظام قائدٍ موجه، وهو يبقى، مهما تطور وابتعد عن أصوله الأولى، نظاماً إسلامياً.

سنتفحص تدريجاً بعض جوانب الحياة الاجتماعية المشتركة للمجتمع كله، قبل أن نتفحص على حدة مشكلاته الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بالحياة الريفية والزراعية من جهة أولى، وتلك



الخاصة بالحياة العمرانية والمدينية من جهة ثانية. ثم سنرى، بعد ذلك، في أعقاب أي تطور تحول ذلك المجتمع ابتداءً من القرن الحادي عشر إلى مجتمع مختلف جذرياً.

البنى العائلية

العائلة

خلية المجتمع هي، في الواقع، العائلة، وغالباً ما بقيت متمثلةً بالعائلة البسيطة التي بددت شملها ظروف الحياة الشعبية، أكثر مما هي متمثلة بالعائلة البدوية الكبيرة التي تشمل جميع الأحياء من مختلف الأجيال والتابعين لهم، برغم بقائها حيةً، بمعنى ما، في العائلة الأرستقراطية المدينية. ومع استمرار أشكال الهيمنة التي تمارسها المرأة على العائلة، والتي يمكن للباحث المتخصص أن يلحظها، تبقى هذه العائلة تحت سيطرة الرجال؛ فالمرأة التي بقيت قاصر شرعاً، تتمتع بضمانات مادية محددة بدقة. إن حق الرجل المسلم في أن يكون له أربع زوجات ـ ناهيك بما ملكت يمينه أي ما تيسر له من علاقات نسائية في الخفاء، أو علاقات مثلية موروثة من عهود سابقة، تشكل تتمةً تكاد تكون اعتيادية لعلاقاته الأخرى ـ تواكبه كثرة الطلاق الذي يبادر إليه الرجل، ويرافقه حق المرأة في طلب الطلاق في بعض الحالات. ثم إن تعدد الزوجات غير متيسر إلا للرجال الميسورين من أبناء الطبقة الأرستقراطية، كما إنه متعذر عملياً، بعملية حسابية بسيطة، مهما كان العمل به واسعاً ومنتشراً. على أن التهمة التي كانت توجه من حين إلى آخر إلى بعض الملل بأنها تطالب بشيوع النساء، تعبر عن نقمة النساء على ندرتهن الناجمة عن احتكار الطبقة الأرستقراطية لهن. كان تعدد الزوجات شائعاً في المجتمعات غير المسيحية، وكانت شائعة أيضاً في الشرق الأوسط



برمته عادة ختن البنات التي يقال إنها اليوم وقفٌ على الإسلام وحده. وكانت أقل شيوعاً في مجتمعات الريف والمدينة حيث المرأة عليها أن تعمل، منها في المجتمعات الأرستقراطية التي يكثر لديها العبيد والخصيان.

فإذا حولنا نظرنا إلى المجتمع في جملته، رأينا أن أول ما يميز المجتمع الإسلامي عن كثير من المجتمعات غير الإسلامية، هو الرفض الشرعي، وإلى حد كبير الرفض العاطفي أيضاً، لكل اعتبار جماعي يفصل بين الفرد عن مجموع أمة المسلمين، وكذلك رفض أي تمييز شرعي بين المسلمين، أي رفض كل «نظام» شبيه بالنظام الأوروبي القديم، وحتى رفض كل تنظيم تراتبي هرمي. كانت هناك أنظمة هرمية أو تراتبية عديدة في بيزنطة، وعند الساسانيين، ومشاعر الاحتقار التي خلفتها هذه الأنظمة في نفوس السكان المحليين كان لا يمكن لها أن تزول بين ليلة وضحاها؛ لكن وجهة الإسلام كانت مختلفة جذرياً، ما عدا بطبيعة الحال الرق الذي كان شائعاً في سائر مجتمعات ذلك العصر. في القبائل العربية القديمة، كانت هناك عائلات تمثل لاعتبارات معنوية، الشرف الرفيع والحسب والنسب، وبقيت في نفوس البدو رواسب من هذه العقلية. لكن في الإسلام، عندما امحت ذكرى صحابة النبي، بات المدخل الوحيد إلى «الشرف ورفعة النسب»، هو الانتساب إلى عائلة النبي التي باتت مع الزمن تعد مئات آلاف الأشخاص. حتى عندما تخاصم الفرعان المتمثلان بالطالبيين (من أبي طالب، والد علي) والعباسيين، فمن المعروف أن هؤلاء الأشخاص كانوا يخصون بمبالغ مالية، ويعفون من الزكاة، ويتمتعون بتشريع مستقل (لكنه خاضع للشريعة التي يخضع لها جميع المسلمين) تحت إشراف ممثل خاص بهم يسمى النقيب. وهم يسمون أشراف (ومفردها شريف)، أو سادة (ومفردها سيد) وهي



تسمية تطلق بخاصة على آل علي. وبطبيعة الحال، لا يمكن أن نضعهم في مصاف الأرستقراطية، فهناك فرق كبير في ظروف عيشهم وحياتهم الفعلية. أما في المدن المقدسة، فغالباً ما كان صيتهم المعنوي يضمن لهم مكانةً رفيعة.

العبودية (الرق)

كان المجتمع الإسلامي مجتمع رق، شأنه في ذلك شأن باقي المجتمعات الأخرى، بما فيها المجتمعات المسيحية في العصور الوسطى المتأخرة، وبقي مجتمع رق مدةً زمنية أطول من تلك التي بقيتها المجتمعات الأخرى. الناس في الإسلام كما في المسيحية سواسية أمام الله، وتلك مساواة تستتبع واجبات تجاه العبيد، لا إلغاء العبودية، مع أن أي دين يرفض أن يستعبد المؤمن أخاه المؤمن (لكن التحول إلى هذا الدين واعتناقه لا يفضي بالضرورة إلى تحرير العبد). على أن وضعية العبد ليست واحدة في الأديان جميعاً. فالعبد سلعة يمكن امتلاكها والتصرف بها، وعليه أن يطيع سيده طاعةً عمياء، وهو أيضاً شخص تستتبع دونية حقوقه مقارنةً بحقوق الأحرار، دونيةً في المسؤوليات التي يضطلع بها، ويجب أن يعامل معاملةً لائقة، وكل عنف في معاملته يؤدي إلى إعتاقه. ويقضي العرف والعادة بأن يكون لدى العبد مبلغٌ من المال يتصرف به تحت إشراف سيده، لا بل يحق له أيضاً أن يفتح مشروعاً ويديره. ويمكن للعبد أن يتزوج، لكن أولاده الذين يصبحون عبيداً مثله، لا يمكن أن يباعوا أو يشروا من دون أمهم إذا كانت سنه أقل من سبع سنوات. وخلافاً لأمةٍ سيدها مسيحي، فإن الأمة من واجبها أن تكون خليلةً للسيد إن هو أراد ذلك، وفي هذه الحال، غالباً ما يقتنيها وهي مازالت شابة، إذا كان غرضه منها هو ذاك. ولكن ينتج عن ذلك أن أولادها يولدون أحراراً، ولا تعود «أم ولد» (وهذا هو اسمها



الرسمي) قابلةً للتصرف بها، ثم تصبح حرةً بعد وفاة زوجها. وهذا غير جائز في الدين المسيحي حيث العلاقات الجنسية محرمة خارج الزواج. فالسيد المسيحي عليه ألا يدفع أي أمة إلى البغاء، وهو لا يقيم أي علاقة معاشرة جنسية مع إماء سواه.

في القانون الجزائي، يدفع السيد غرامةً لقاء كل أذى يلحقه بالعبد. والعبد المذنب يعاقب، ولكن في حال تغريم العبد، فإن السيد هو الذي يدفع الغرامة. وحيث إن مسؤولية العبد منقوصة، كذلك فإن عقابه أقل حدةً، على الأقل بموجب القانون. كما ينص القانون أيضاً على أن العبد لا يمكن له أن يمارس أي عمل سياسي أو يتولى أي وظيفة دينية. إلا أن سادة العبيد يمكن لهم عملياً أن يفوضوا ما يشاؤون من سلطتهم إلى عبيدهم، حيث يصبح العبد إذا كان سيده رفيع المقام كأن يكون أميراً مثلاً، أشد بأساً من كثير من الأحرار العاديين، وسنرى أن مثل هذا العبد قد يصبح أميراً بدوره.

يوصى المؤمنون بعتق العبد (عتق رقبة)، وهم عادةً يجعلون ذلك في وصيتهم، وبخاصة إذا اعتنق العبد الإسلام؛ وتلك قاعدة على أي حال. ويمكن للعبد القادر أن يشتري حريته، ويقر له عقد المكاتبة بذلك سلفاً في بعض الحالات. ويبقى العبد مديناً تجاه سيده ببعض الواجبات، فيكون من «مواليه وأتباعه»، وستكون لنا عودة إلى هذا الموضوع. فإذا نظرنا إلى وتيرة إعتاق العبيد، وإلى صفة الحر التي يكتسبها منذ ولادته طفلٌ لأبٍ سيد وأم أمة، ندرك أن الرق لا يمكن أن يكون وقفاً على الوراثة وحدها، بل لابدّ له من مصادر خارجية تغذيه على الدوام كي يدوم. ولما كان الرق عن طريق الديون غير مقبول، فإن الحرب تبقى هي وحدها السبيل الوحيد الممكن إلى الرق، أو الحصول من «دار الحرب»، وهما ـ أي الحرب و«دار الحرب» ـ متساويتان في نظر الشريعة، على أطفال يبيعهم ذووهم أو



يخطفون كيفما اتفق. ثم إن تراجع الفتوحات واستقرار الحدود، حد كثيراً ـ ولكن لمصلحة الغزاة على الحدود ـ من الرقيق البربر و«الفرنجة» والروم (البيزنطيين) والهنود... إلخ. عملياً كانت هناك ثلاث مناطق تزود العالم الإسلامي بالرقيق، بنسب متغيرة بتغير ظروف البلدان، وهي: أفريقيا السوداء وسهوب تركيا الآسيوية وأوروبا السلافية الشرقية. والعبيد الذين كانوا يستقدمون من تلك المناطق، لم يكونوا ليستخدموا في المجالات وللغايات نفسها: السود للأعمال المنزلية، والنساء للمضاجعة، وحضانة الأطفال، والسلاف لأعمال مختلفة عند أبناء الطبقة الأرستقراطية، وبين هؤلاء مثلاً متخصصون في إنتاج الخصيان، وكان الترك يجندون في الجيش، وسنعود إلى الكلام عليهم لاحقاً. وكانت الإماء الفتيات يتلقين تربية خاصة لكي يفتن الرجال برقصهن وغنائهن. والعبيد، الذين كانوا يشترون بأسعار مرتفعة جداً، سرعان ما يعتقون. وعندما اشتد ساعد أوروبا وعظمت قوتها صار لدى الأوروبيين عبيد مسلمون يقعون في أسر القراصنة. وفي العصور الوسطى المتأخرة تقلصت هذه الظاهرة، وبقي المسلمون يملكون القدر الأكبر من العبيد. وفي الغرب، كان تجار الرقيق من اليهود ومن أهل البندقية (فينيسيا) مادام السلاف باقين خارج الدين المسيحي. لكن تجار الرقيق المسلمين كانوا في كل كان.

يصعب تكوين فكرة مكتملة عما كانت عليه الأوضاع المادية والمعنوية التي كان يعيشها العبيد في البلدان الإسلامية، مقارنةً بما يمكن أن تكون عليه تلك الأوضاع في مجتمعات المحيط الخارجي. لكنها كانت بالتأكيد متغيرة وكانت هناك حالات فرار كثيرة. حتى الفقراء كانوا يمتلكون على الأقل عبداً واحداً يقاسمهم بؤسهم، على حين أن الأغنياء كانوا يوكلون إلى العبيد مهمات شبه مستقلة، كما



رأينا. أهم ما في الأمر أن نشدد على الطابع المنزلي والخدمات المنزلية التي يقوم بها العبد فتجعله كأنه واحد من أهل المنزل، ويجعل هو في أغلب الحالات مشاعر أهل المنزل ومصالحهم مصالحه ومشاعره بعدما ضاعت منه ذكريات طفولته وضاعت معها علاقات كانت تربطه بمسقط رأسه، وبلاده البعيدة التي غالباً ما تكون بلاداً فقيرة بائسة، وغالباً ما تنتهي عائلته الجديدة التي يعمل عبداً عندها بإعتاقه ليصبح عضواً في الأمة الإسلامية. ولا يوجد عبيدٌ في ميدان الأعمال الزراعية العادية (حتى لو كانت ظروف عمل الفلاحين تجعلهم أحياناً كالعبيد) ونادراً ما حصلت ثورات على غرار ثورة سبارتاكوس.

الاقتصاد والمجتمع في العصر التقليدي (الكلاسيكي)

يجب التشديد على هذه النقطة الأخيرة، لأن هناك استثناءً شهيراً يدفع إلى الاعتقاد بخلاف ذلك، لكنه يبقى استثناءً، برغم كل شيء. في العراق الأدنى، كان مالكو الأراضي الكبار، من أوساط الطبقة الحاكمة، يحتاجون إلى تجفيف الأراضي الخفيضة غير المزروعة بعد وتنقيتها من النيترات، حيث إنهم كانوا يرغبون في استغلالها بمحاصيل زراعية مربحة قادرة على المنافسة في الخارج ولا ينتجها المزارعون المحليون (كقصب السكر مثلاً) لأنها قريبة من أسواق بغداد ويمكن تصديرها عبر المحيط الهندي. وكانت سهولة الحصول على الرقيق في هذه المنطقة تتيح التزود بيد عاملة لا يمكن إيجادها بسهولة بين الفلاحين المحليين. والزنج هم العبيد المستقدمون من أفريقيا الشرقية (من الجزيرة التي لاتزال تحمل اسمهم إلى اليوم: زنجبار) بمجموعات كبيرة فقيرة لتعمل في ظروف رهيبة تحت رقابة حراس قساة بلا قلوب. وهم الذين قاموا بثورة شبيهة بتلك التي قام بها العبد الروماني سبارتاكوس، وذلك تحت



قيادة المدعو علي بن محمد الذي كان يزعم أنه سليل علي وزيد، والذي وضع الأسس التنظيمية والأيديولوجية للثورة. ولسنا نعرف ـ ويا للأسف ـ عن هذه القصة سوى معلومات تخص الجانب السياسي من الأحداث. لكن الثابت هو أن الزنج تحولوا إلى سادة المنطقة الممتدة على العراق الأدنى والأوسط وعلى خوزستان، وكذلك البصرة لفترة وجيزة، وحكموها كلياً أو جزئياً، بين العامين 869 و883. والثابت أيضاً أنهم قاموا بثورة حقيقية وحكموا حكماً فعلياً، وأن ما أسهم في إنجاح ثورتهم طبيعة الأرض المخدودة بالترع والقنوات، واضطرار جيش الخليفة إلى القتال في الوقت نفسه في إيران ضد أعداء آخرين سيأتي الكلام عليهم. كانت المعارك رهيبة وشرسة من كلا الجانبين، وانتهت بسحق ثورة الزنج. لكن بمعنى ما، انتصر هؤلاء في ثورتهم لأنها أسهمت في إضعاف الخلافة، ولأن هذا الإضعاف أفسح المجال أمام ثورة أخرى هي ثورة القرامطة التي قامت في المنطقة نفسها، وسنتكلم عليها لاحقاً، ولأنها جاءت في وقت كانت قد اختفت فيه ثورات العبيد. كتب تاريخ الزنج مؤرخون منهم، لكن كتبهم أتلفت غير أنها أثبتت أنهم لم يكونوا أميين.

التمييز المذهبي

باستثناء الرق، لا يبيح الإسلام أي تمييز اجتماعي، فهو لا يحلل إذاً أي تمييز عرقي، لكنه يحلل بالضرورة التمييز الديني. لم تحصل تكتلات قومية داخل البلدان التي خضعت للإسلام، على الرغم من اعتزاز إيران بتراثها وقوميتها، ومن المشاعر القومية المصرية. كما إن هناك ذاتية قوية لدى بعض الشعوب كالأكراد والديالمة في إيران، والبربر في المغرب، ونزعة إقليمية أسهمت في نشوء دويلات محلية وكبحت على نحو متفاوت انتشار اللغة العربية.



وهناك ظاهرة يستغرب أن تحصل في مجتمع تتجاور فيه الأعراق كلها، مع ذلك تبقى حيةً مشاعر الانتماء الجماعي الذي يتجسد في التكتل في حي معين أو في مدينة معينة (الترك في بغداد، الإسبان أي الأندلسيون في فاس... إلخ). ومع ذلك، فلا وجود «للعنصرية» في بلاد الإسلام. ولئن كان العرب الأوائل يفخرون بنقاوتهم (حين تتوفر) فهم أنفسهم كانوا يبيحون الزواج بالإماء. غير أن تكاثر هذه الزيجات «الأممية» تجعل التفاخر العرقي مستحيلاً. طبعاً، كانت هناك جماعات كالغجر مثلاً، الذين جاؤوا من الهند ورحلوا إلى بيزنطة، وغيرهم من الجماعات التي لا تنحل ولا تندمج في مجتمع، كانت موضع احتقار، ولكنها لم تكن قط منبوذةً أو موضوع تمييز عرقي أو عنصري. كما كان هناك سود حكموا شعوباً من البيض من دون أن يعيب عليهم أحدٌ لون بشرتهم.

أما الدين فإنه خلافاً لذلك، يجر بعض التمييز المحلي، لأنه يستتبع اختلافاً في الحقوق الخاصة وبعض التدابير الملزمة. ويقتضي التقييم النزيه تفحص الوضع في مختلف الأماكن والعهود، وعدم الخلط بين القانون والواقع.

إذا استثنينا الملل التي كان أتباع المذاهب الكبرى يحرضون بأنفسهم الحكام المسلمين عليها أحياناً، فقد كان الإسلام يقر للأديان غير الإسلامية، أي للمسيحية واليهودية أولاً، ثم للزرادشتية ولغيرها في الواقع - مادامت هذه الأديان لا تلحق خطراً بالإسلام - بحق الحماية التي وإن لم تصل إلى حد المساواة التامة في التعامل، كانت لا تقوم فقط على استحالة اضطهاد طوائف ينتمي إليها معظم السكان، بل تقوم أيضاً على حق لها لا يتعارض مع الكنيسة، وهو حقها في الإسهام في الرسالة السماوية. أشرنا إلى أنه لم يكن هناك أي اعتراض من المسيحيين بوصفهم مسيحيين أو من الزرادشتيين بوصفهم



زرادشتيين على سيادة الإسلام. وإنما نشأ ابتداء من القرن التاسع مجادلات بين الأديان كان يتحمس لها الجميع، وتهدف كل طائفة دينية من ورائها إلى تحصين أتباعها من مغبة مخاطر الارتداد عن العقيدة الدينية، أكثر مما تهدف إلى دعوة الآخر لاعتناق دين آخر. ولئن كانت تلك المجادلات جزءاً من «التعبئة المعنوية» لدى العدو الذي تخاض حرب ضده، فإنها في الداخل كانت مجادلات هادئة وحرة. وستسنح لنا الفرصة مراراً وتكراراً لنقول إن مجتمع الشرق الأوسط قبل القرن الحادي عشر، هو مجتمعٌ أنتجته التداخلات الدينية والمذهبية. فإذا كان الوزن الاجتماعي للطائفة الدينية المهيمنة يدفع كما رأينا، إلى اعتناق أبناء الطوائف الأخرى لدين الطائفة المهيمنة، حيث تذوي هذه الطوائف وتصبح أقليات صغيرة جداً تصل إلى حد الاندثار أحياناً بعدما كانت طوائف كبيرة قبل ذلك، فإنه لم تكن هناك سياسة تحث على التحول إلى الدين الجديد، في ما خلا منع من اعتنق الإسلام من الارتداد عنه والرجوع إلى دينه السابق. ولئن كان التمييز المالي شديد الوطأة على الفقراء، فإنه كان لا يحول دون تكوين ثروات ضخمة. وكان يمكن للتمييز القضائي من حيث هو ضمانة لا إهانة، في الشؤون المتعلقة بالقضاء الداخلي، أن يشكل حساسية معينة في القضايا التي فيها الخصمان مسلم وغير مسلم، لكن مع ذلك كان غير المسلمين يحتكمون من تلقاء أنفسهم إلى القضاء الإسلامي. فالنظام العباسي الذي كان وليد حركة دينية متشددة، تميز بسياسةٍ وفت من جهة أولى بالعهود التي قطعها الإسلام على نفسه لغير المسيحيين، وحرصت من جهة ثانية على ألا تتخطى حدوداً معينة صوناً للإسلام من أي تلوث خارجي. فبين الفينة والفينة، ومنذ عهد هارون الرشيد، كانت تتخذ تدابير تستعيد العمل في ظروف مستجدة، بموجب تدابير كان معمولاً بها زمن الفتوحات الأولى، لإلزام أهل الذمة بلبس أزياء تميزهم، وعدم ركوب المطايا التي يركبها المسلمون، والامتناع عن



بناء بيوتهم فوق بيوت المسلمين. . . إلخ. والحق أن هذه التدابير لم تطبق إلا في أماكن محدودة وفي فترات مؤقتة، ولم تكن سوى ذريعة للحث على دفع الجزية. كذلك فإن الفقه على نحو ما تبلور واستقر في ذلك الوقت، كان يقر بأن صون دور العبادة لا يستتبع الحق في بناء دور عبادة جديدة. ولكن ثمة شواهد كثيرة تثبت أنه كان هنالك على الدوام دور عبادة جديدة تبنى بعد دفع «رشوة» ما. بطبيعة الحال، لابدّ أن نأخذ بالحسبان حركات التعصب الشعبية التي كانت أحياناً نتيجة تعاظم قوة شخصية نافذة، أو تنتج عن كارثة معينة، وعلى أي حال، كانت هذه الحركات نادرة، ولم تكن أكثر خطورةً من حركات الملل الإسلامية المتصارعة. كما إنها كانت أقل خطورةً مما كان يحدث في الفترة نفسها في الإمبراطورية البيزنطية المجاورة ضد أقلياتها اليهودية والبولسية. كان يمنع على غير المسلمين الوظائف الدينية والعسكرية، والوظائف السياسية كذلك، ولكن لا تمنع عليهم الوظائف الإدارية، حيث كان النصارى واليهود كثرةً في سوريا ومصر، وفي العراق كانوا أقل من ذلك. وعلى الرغم من عدد الكتاب المسلمين المتزايد، فإنهم لم يكونوا الكتاب الوحيدين، إلا في ما ندر. وسنرى أنه كان هناك وزراء يهود ومسيحيون، مع شيء من التحفظ. في الحياة اليومية، يميل الناس إذا كانوا من ملة واحدة إلى الاجتماع معاً، وثمة مهنٌ يبرز فيها أبناء هذه الملة أو تلك. ولم يكن هناك ـ ونعود إلى التذكير بذلك مرة أخرى ـ احتكار ولا عنصرية ولا تقوقع، ولابد من التشديد على هذه الأمور، لأنه حدث في نهاية القرون الوسطى، كما حدث في أوروبا، تدهور في الأوضاع، ولأن أحداثاً وقعت بعد ذلك، رمت الإسلام بالتعصب مصورةً أنه ملازم للإسلام، وكأنما أوروبا كانت بريئة منه. يجب الوقوف في وجه هذا الاتهام الباطل، سواء أكان صادراً عن خبث أم عن نية حسنة.



لم يحل ما عرضنا له حتى الآن دون حدوث تحولات داخل الطوائف غير الإسلامية التي تعيش تحت سيادة إسلامية. فتناقصهم العددي، وانفصالهم الجزئي عن الدول الأخرى التي تدين بدينهم، والهوة الفاصلة بين لغتهم الكنسية في الأماكن التي بقيت حيةً فيها، وبين اللغة العربية التي غدت لغة الثقافة العامة، أو اللغة العربية، في الأماكن التي اجتاحت فيها حتى الأدب الكنسي وتراث الأجداد، ذلك كله كان له أثرٌ في تقلص تلك الطوائف وانطوائها على نفسها. كان المسيحيون يعتنقون الإسلام في المدن أكثر من اعتناقهم إياه في الأرياف، حيث غدا معظم أبناء الطوائف المسيحية المتبقية من الفلاحين، وغدت من ثم ذات طابع ثقافي متدن. خلافاً لذلك، لم يستمر اليهود الذين كانوا لايزالون فلاحين سواء في العراق أم في سوريا، وأقليةً على أي حال، إلا متجمعين كتلةً واحدة في المدن والأعمال المدينية. كان غير المسلمين، من هذه الطائفة أو من تلك، يجهدون، أمام المسلمين، لتعزيز مواقعهم. ومن هنا جاء ابتداع امتيازات محمد والخلفاء الأوائل، ومن هنا أيضاً جاءت كتابة مواثيق الحقوق كتلك المعروفة باسم مواثيق الحقوق السورية ـ الرومانية، ومختلف الكتب المزدكية.

أتيحت لنا ـ وستتاح مراراً ـ فرصة التشديد على أن العلاقات بين المسلمين من مذاهب واتجاهات مختلفة غالباً ما كانت، مع ما يجمعهم من الروابط، أسوأ منها مع طوائف الأديان الأخرى، فلن نتوسع هنا في شرح هذه المسألة.

الأمة والعصبية

كانت الفوارق الاجتماعية والدينية جليةً واضحة. بيد أن بعضها كان مستتراً يستحق أن نلقي عليه بعض الضوء. عرفنا مدى الأهمية التي كانت للموالي خلال القرنين الهجريين الأول والثاني. بعد ذلك،



تلاشت تلك الأهمية ولكن استمر وجود الموالي بأشكال مختلفة، سواء بوصفهم عبيداً أعتقوا وظلوا تابعين لأسيادهم، أو بوصفهم غير تابعين أدوا دوراً كبيراً على امتداد التاريخ الإسلامي، على نحو ما كان في العصور القديمة المتأخرة، وإن كان يصعب تحديد هذا الدور بدقة.

عرف الوعي بالتضامن الاجتماعي، وبخاصة منذ أن تناوله بالتحليل المؤرخ وعالم الاجتماع ابن خلدون، أواخر العصور الوسطى، باسم العصبية. وتتخذ العصبية أشكالاً مختلفة، ابتداءً من العصبية التي توحد أعضاء القبيلة الواحدة في البادية، أو بين أعضاء فئة اجتماعية واحدة في المدينة على نحو ما سنرى لاحقاً، انتهاءً بالعصبية التي توحد مختلف الأجزاء والأطراف التي تكون الأمة الإسلامية، على الرغم من الخلافات التي تفرق بينها. وفي مثل هذه العصبية تكمن قوة الدولة، بحسب ما يقول ابن خلدون. فإذا انحلت هذه العصبية انحلت الدولة. تنطبق هذه النظرية على مجتمع كالمجتمع الإسلامي. وعرفنا أنه على الرغم من وجود خليفة وأجهزة حكم متطورة، لم يكن ذلك كله في التصور الشعبي مصدراً للشرع والقانون يمهد لما يسمى دولة، ولاسيما عندما تنتقل السلطة ـ كما سنرى لاحقاً ـ إلى يد زعماء لا يتمتعون بشرعية حقيقية، وينتمون غالباً إلى غير العرق الذي تنتمي إليه الأكثرية. الحاكم، في نظر الرعية، «فوق» الرعية، تطيعه راضيةً أو مرغمة، لكنها لا تشعر بالتضامن إلا في ما بينها، والأمة لا تحميها إلا الأمة. وسنطلع على بعض نتائج هذه العقلية. إن التمايزات الاجتماعية التي عرضنا لها على اختلاف أنواعها مستقلةٌ بعامة عن الظروف الاقتصادية. بيد أن هذه الظروف تولد بطبيعة الحال، عامل تصنيف آخر يتداخل على نحو متفاوت التعقيد، مع العوامل الأخرى. فلابدّ إذاً من التمييز بين الريف والمدينة لا بوصفها مدينة منشأةً معترفاً بها، بل لأن كل شيء في واقع الأمر، يجعلهما متناقضين، وعلى الأقل يفصله بينهما ويميز أحدهما من الآخر.



السهول والأرياف

النقص الذي يكاد يكون تاماً في الوثائق، ويسد في وجهنا طريق المعرفة، وقد أشرنا إليه سابقاً، هو نقص الوثائق المتعلقة بالحياة الاقتصادية والاجتماعية. في هذا الميدان، لا نعرف شيئاً عن الحياة التي كانت سائدة خارج المدن. وأياً كان ازدهار المدن والتجارة الخارجية، فإن الأرض تبقى سواء في العالم الإسلامي أو في الغرب، هي مصدر الثروة الأساسي. ولكن، حيث إن المدينة في العالم الإسلامي، هي المركز الوحيد للثقافة وللإدارة، خلافاً لما هي عليه في الغرب، فإننا لا نمتلك إلا وثائق مدينية. وعليه، فإن المراجع لا تذكر أهل الأرياف إلا حينما يلتقي بهم أبناء المدن، أي من خلال أبناء المدن ومن خارج أهل الريف. ومع ذلك فمن هذه الوثائق ذاتها استمددنا الصورة التي سعينا إلى رسمها لما كان يحدث خارج المدن. ويمكن لنا أن نفيد إلى حد ما من واقع كون الزراعة تطورت كما يتطور كل شيء، ولكنها تطورت ببطء، حيث إن بعض الملاحظات التي يمكن استخلاصها من القطاعات الأقل تطوراً في الدول الإسلامية الحديثة، يمكن لها أن تسعفنا في إعادة تشكيل الأمور على نحو ما كانت عليه في وضعها القديم. وعلينا، لهذا الغرض، أن نعمد إلى نوع من المقارنة والتنقل بين وضعها الحديث والوثائق القديمة، من دون أن نبت في أمر انطلاقاً من أحد الأمرين بمفرده.

تنحصر الأراضي الإسلامية ـ على تنوعها ـ ضمن خطوط العرض نفسها، وتتباين تضاريسها بين مناطق صحراوية وشبه صحراوية متفاوتة العرض والمدى، وبين واحات خصبة واسعة إلى هذا الحد أو ذاك. كما إن تضاريسها تخلق مناطق متباينة من حيث قابليتها للزراعة على نطاق واسع، أو لرعي المواشي، وللزراعة شتاءً



أو صيفاً أو في كلا الموسمين. أما الغابات التي كانت أقل ندرةً مما هي عليه اليوم، فلا تكثر إلا بالقرب من سواحل بحر قزوين، ثم (عندما أضيف احتلال الأتراك لآسيا الصغرى) سواحل البحر الأسود.

إن كثرة الأراضي غير القابلة للزراعة هيأت البلدان الإسلامية للجمع بين شكلي الاقتصاد الزراعي والرعوي. على أن من الثابت أن إمكانات الاقتصاد الرعوي لم تكن مستغلة إلا جزئياً في العصور القديمة. وقد بدأ التطور والنمو في منطقة الهلال الخصيب قبل الفتح الإسلامي، ولكن مع هجرة بعض القبائل العربية إليه. وقد أحدث فيه الفتح الإسلامي تغييراً أقل مما نتصور، لا لأن القبائل كانت لا تغير سكناها غالباً، بل كما قلنا سابقاً، لأنها كانت تحترم الأراضي الزراعية، ولأن كثيراً من العرب تحولوا إلى الجيش أو إلى المدن، وهجروا حياة البداوة. بعض البدو توغلوا في إيران وحتى في مصر في آسيا الوسطى. إلا أنهم لم يصلوا إلى الغرب إلا في القرن الحادي عشر. ويجب التمييز بين الفتح العربي الإسلامي الذي لم يغير إجمالاً من شيء في البنية الاقتصادية السابقة، وغزو قبائل البدو العربية للمغرب في القرن الحادي عشر، والغزو التركي المغولي للمشرق في القرن الثالث عشر، اللذين غيرا كل شيء؛ كما يجب ألا ننسب إلى البدو الذين غزوا المغرب ما فعله المغول الذين غزوا المشرق، من أعمال وحشية همجية، على نحو ما يزعم ابن خلدون. فبالإضافة إلى البدو العرب كان هناك بدو آخرون، كالبدو الأكراد، والبدو البربر؛ وهناك بدو عرب وبربر وغيرهم تمدنوا وسكنوا المدن، أو المزارع، وتحولوا إلى مزارعين. ويجب التمييز بين كبار الرحل من البدو أصحاب الجمال، وصغار البدو الرحل رعاة الخراف والماعز.



الزرع والضرع

على المدى الطويل، عانت الزراعة الحضرية من بعض المصائب التي تسبب بها الفتح العربي، وهي لم تأخذ إلا القليل من التقنيات عن العرب الذين لم يكونوا مزارعين. ويمكن للزراعة أن تكون موضوعاً لدراسة مقارنة، بفضل كتب كثيرة باللغة العربية في ميدان المزروعات، وأولها كتاب ابن وحشية **الزراعة النبطية** (حوالي العام 900) ومزاعم المؤلف بترجمة كتب عن الكلدانية ومزج الأساليب الزراعية المحلية بممارسات سحرية، أفقدت الكاتب صدقيته، فالوصفات التي يعرضها كانت معروفة في الثقافة الزراعية المحلية، إذ كان الفلاحون النبطيون (في بلاد ما بين النهرين، قبل الإسلام) يدخلون بشكل اعتيادي على العمل الزراعي بعض الممارسات السحرية. وغاية المؤلف اللافتة للنظر، هي أن يرفع خلاصة هذه الحضارة الزراعية التقليدية في وجه ما يفرض على أبناء عصره من إسلام وعمران مدني. في تلك الفترة، ترجمت كتبٌ في الزراعة «الرومية» ينتمي إلى مجموعة مؤلفات إغريقية/ رومانية عرفت باسم **جيوبونيكا**(*) (*Géoponika*). وفي زمن لاحق، اشتهرت إسبانيا خاصة في هذا الميدان، ولكن ليس من النزاهة في شيء اعتبارها مرجعيةً لم يزعمها يوماً لأنفسهم علماؤها الزراعيون. وتهتم تلك المعارف التي يصعب فيها التمييز بين المعرفة النظرية والممارسة العملية، بالحقول الزراعية الواسعة أكثر مما تعنى بالزراعات الصغيرة؛ وربما كان الأمر نفسه في ما عنى كتب العلاقة بين التقويم

(*) **جيوبونيكا** (*Géoponika*) اسم موسوعة زراعية بالإغريقية صدرت النسخة الأولى منها في القرن العاشر في القسطنطينية في عهد الإمبراطور قسطنطين السابع. وهي المرجع الوحيد في ميدان المعرفة الزراعية (زراعة الحبوب، البستنة وزراعة الأشجار المثمرة، زراعة الكرمة، تربية الدواجن والمواشي. . . إلخ) التي كانت مزدهرة في العصر الهيليني.



الفلكي والطقوس الدينية والممارسات الزراعية، وأهمها كتاب بالإسبانية بعنوان **تقويم قرطبة** لكن هذا الكتاب، على الرغم من تاريخه البعيد نسبياً (منتصف القرن العاشر) فقد سبقته هو الآخر كتبٌ في الشرق. الكتب التي تعالج موضوعات الضرائب هي الأكثر اقتراباً من الممارسات السائدة، ولكن من وجهة نظر معينة. ولما كانت الزراعة في مصر، تقليدياً أكثر تنظيماً تشرف عليها الدولة، فليس مستغرباً أن تكون الكتب التي ظهرت في مصر هي الأكثر أهمية.

المشكلة الأساسية التي علينا أن نطرحها، ليست الوصف الدقيق للزراعة في البلدان الإسلامية في القرون الوسطى، بل هي معرفة مدى التجديد الذي عرفته مقارنةً بالزراعة التي سادت هذه البلدان قبل الإسلام. ولعلها عرفت أشكالاً من التجديد متنوعة، فنادراً ما كانت هناك زراعة حقيقية أو تقنية جديدة، وإنما كان هناك وعلى نطاق واسع جداً استيراد زراعات أجنبية، ونقل تقنيات زراعية داخل الأراضي الإسلامية، من منطقة تعرف هذه التقنيات إلى منطقة أخرى لا تعرفها بعد. وأخيراً، ربما كانت هناك تنمية بسيطة لبعض الزراعات المعروفة.

كانت ندرة المياه مشكلة شبه دائمة، وكانت الأراضي تقسم بصورة أساسية تبعاً لما إذا كان يجب ريها اصطناعياً أم لا، وتبعاً لما إذا كان يمكن ريها اصطناعياً أم لا. ومنذ زمن قديم عرف الشرق أساليب وآلات متنوعة لرفع المياه، من الملفافة التي تدار باليد لسحب حبل يتدلى منه دلوٌ بسيط يرفع الماء من قعر البئر، إلى الناعورة ذات الدلاء المتعددة والتي تقام على ضفاف الأنهار والسواقي لسحب الماء منها، وتدار آلياً. بفضل الإسلام انتشرت هذه الآلات في الغرب. كذلك، كان استخدام نظام القنوات لجر المياه عملاً متقناً جداً منذ الزمن القديم: فالقنوات الكبيرة تعنى بها الإدارة



العامة، والقنوات الصغيرة يعنى بها كل فلاح في أرضه. وشبكة هذه القنوات وصيانتها وتشغيلها كانت تتطلب إدارةً يقظة، وتقنيةً تشهد عليها كتبٌ مختصة كثيرة. وقد اهتم بها الأمويون والعباسيون اهتماماً بالغاً، سواء في سوريا أو في العراق، وأحياناً على حساب الفلاحين الذين كانوا ينتفضون ضد أعمال السخرة التي يلزمون بها. وقد اشتهرت في الزمن القديم أراضي آسيا الوسطى بنظام قنوات الري؛ كذلك يمكن قول الشيء نفسه في شأن الأراضي في إيران والعراق وما بين النهرين وسوريا وأفريقيا (أو إفريكيا، أي تونس) وحدائق الأندلس. وفي إيران والمغرب كانت هناك قنوات لجر المياه تحت الأرض حفظاً لها من التبخر، وربما كانت في إيران سدود لتخزين المياه. في مصر كانت المشكلة مختلفة بعض الشيء، وناتجة عن فيضان نهر النيل: فالمقياس الذي اشتهرت به مدينة الفسطاط لقياس منسوب النيل كل سنة، كان ينظم استخدام الأحواض على الضفاف، وزرع الأراضي المروية، وحساب الضرائب المترتبة على ذلك. كانت هناك تدابير بسيطة تسمح بتوزيع حصص الماء بصورة عادلة بين أصحاب الحق فيها. وكانت صيانة شبكة ري كهذه تتطلب انضباطاً عاماً للحفاظ على نظامها العام، فأي إهمال محلي يؤدي إلى خراب واسع لا يمكن إصلاحه بسهولة. وعلى الجملة، لم تلحق بنظام الري هذا أي كارثة قبل حدوث كوارث الغزو الهمجي في النصف الثاني من القرون الوسطى. وكان الرأي العام يدين بشدة هذه الحروب التي تتلف المنشآت الحيوية التي كان المنتصرون يعمدون بعد ذلك إلى استخدامها. وتفسر الحاجة إلى الماء، تجمع مساكن الفلاحين، حول منشآت المياه ذاتها.

كان الشرق الأوسط يُعرَفُ في الغرب بأنه أبو القمح أكثر مما يُعرَفُ الشرق الأقصى بأنه أبو الرز. كانت زراعة القمح والشعير



(والشعير كان علفاً للدواب) هي الأكثر رواجاً في السهول قليلة الري. ومع ذلك، فإن الرز الذي كان لا يتعدى حدود المحيط الهندي قبل الإسلام، ظهر في مصر ونمت زراعته فيها حتى صار فائضه يصدر إلى العراق. في الغرب الإسلامي كانت زراعة الرز معروفةً لكنها ظلت نادرة. وفي المناطق الحارة تزرع الذرة البيضاء.

كانت النباتات الصناعية تنتج على نطاق واسع، كتلك التي تستخدم في صناعة النسيج مثل القنب والكتان والقطن، حيث كانت أليافها تضاف إلى صوف الخراف وحرير دود القز. وكان القنب المصري شهيراً، لكن القطن المصري كان ينمو ويتطور بسرعة، وكذلك القطن السوري. في خوزستان كان يزرع القنب الممتاز أيضاً. وظلت مصر تحتكر زراعة ورق البردي حتى القرن العاشر، حينما تحولت هي الأخرى إلى الورق؛ وكان ينتج في صقلية ويباع إلى إيطاليا. أما زراعة قصب السكر التي كانت في بداياتها لحظة الفتح الإسلامي، ولم تكن معروفةً بعد إلا على ضفاف الخليج الفارسي، فسرعان ما انتشرت مع الإسلام في جميع الأراضي المنبسطة، والحارة، والقابلة للري. ولما كان تنظيم تثبيت الزرع يتطلب نفقات تفوق طاقة الفلاحين، فقد نما وازدهر خصوصاً في أراضي الملاكين الكبار والأراضي التي تمتلكها الدولة، في العراق الأدنى وفي مصر وعلى الساحل السوري وجنوب إسبانيا. وكانت تلك الزراعة قادرة على المنافسة. وكانت تنتشر في كل مكان تقريباً، وفي إيران خاصة، زراعة النباتات المستخدمة في صناعة الأصباغ والألوان والعطور: الورد، والياسمين، والليلك، والنرجس، والزعفران، والنيلة، والحنة، ومسك اليمن... إلخ سواء في الحقول الكبيرة أو في البساتين والحدائق. يضاف إلى ذلك النباتات الزيتية كالسمسم، وكان يزرع في الحدائق المحيطة بالبيوت في المدينة، جميع أنواع الخضار



كالفول، واللوبياء، والبازلاء، والعدس، والخس، والخيار، والشمام، والقلقاس الشبيه بالبطاطا... إلخ.

تختلف الزراعة في البساتين الصغيرة عنها في الحقول الكبيرة، بوفرة الري وترتيب المزروعات (الزهور والخضار تزرع تحت الأشجار) وطبيعة العمل فيها كحراثة مساحات صغيرة بدلاً من فلاحة مساحات مترامية، مثلاً. وكانت الأشجار المثمرة تزرع إما في البساتين الصغيرة وإما في الأراضي الواسعة غير المروية، وأكثرها انتشاراً التفاح، والإجاص، والدراق (وأصله في إيران)، والرمان، والسفرجل، والليمون (والبرتقال أيضاً، ولكن في مرحلة متأخرة)، وفي المناطق الحارة، النخيل أو البلح الذي نما وازدهر بسرعة مع الإسلام، وكان غالباً غذاء الفقراء. وبقيت زراعة الكرمة مزدهرة على الرغم من تحريم الخمر على المسلمين، لا على غيرهم. وكانت تستهلك كميات هائلة من العنب والزبيب أو العنب المجفف (المعروف في الغرب بـ «عنب كورنثيا»). أما الزيتون الذي كان يزرع في البلدان المتوسطية، فكان يعصر طلباً لزيته.

وكان سكان المدن يربون المواشي والدواجن، في موازاة قطعان البدو الرحل، فكان لديهم البقر والثيران يستخدمونها في أعمالهم الزراعية، والأغنام وهي أكثر أهمية، لصوفها وحليبها (صنع الأجبان) ولحمها، والحمير والبغال لحمل الأثقال وتنقل الرجال (لا النساء)، والخنزير الذي حرمه الإسلام في المناطق التي كان لايزال فيها القليل منه. ومع ذلك، فلا يسعنا القول إن تربية المواشي في العالم الإسلامي كانت في ميدان الزراعة بالأهمية التي كانت لها في أوروبا: كانت قوة العمل (أعمال الفلاحة، والحراثة، وآلات رفع المياه) فيه أقل منها في الأراضي الثقيلة، وكان أقل حاجة واستعمالاً للسماد، إلا في المناطق التي كان الاتفاق فيها مع البدو يوفره بأسعار



مناسبة. وكانت تربية الطيور المهمة جداً في غذاء السكان، تجد تتمتها في صيد الطيور والأسماك. أما تربية دود القز التي كانت معروفةً في البدء على سواحل بحر قزوين، فقد انتقلت شيئاً فشيئاً إلى مناطق أخرى في إيران وسوريا وصقلية وإسبانيا. وعلى الرغم من انتشار تربية النحل، فإن الحاجة إلى العسل كانت تقتضي استيراده من البلدان السلافية.

ومع أن المحراث الثقيل كان معروفاً ويستخدم في بعض الأماكن لحراثة الأراضي السبخية، فإنه لم يكن أكثر استعمالاً في ذلك الزمن منه في زمننا هذا، كأداةٍ لفلاحة الأرض، إذ كان يكتفى بالمحراث البسيط الشائع في الشرق الأوسط (باستثناء حراثة البساتين). وكان يجنى من البساتين موسمان وأحياناً ثلاثة مواسم في السنة الواحدة، على الأقل من المزروعات المبكرة. خلافاً لذلك، كانت الأراضي غير المروية تترك بواراً مرةً واحدة كل سنتين (وفي مصر كانت خصوبة الأرض تتيح اعتماد نظام مناوبة أكثر تعقيداً، كان يستخدم جزئياً في أماكن أخرى). ويحتمل أن تكون هناك قرى كانت تعتمد نظاماً جماعياً لزراعة الأرض (باستثناء البساتين) بالتناوب. كانت وحدة العمل في الأرض هي في أغلب الأحيان أفراد العائلة الواحدة (على غرار الإقطاعة الصغيرة (le manse) في الغرب) أو الفدان (وهو النير الذي يقرن به ثوران). وكانت الطاحونة الهوائية معروفةً في بعض نواحي إيران وإسبانيا، لكنها كانت نادرة. أما الطاحونة المائية التي انتشرت منذ العصور القديمة، فكانت توجد على الدوام حيثما وجدت أنهار أو جداول وسواقٍ. وكانت توجد طواحين مائية عائمة على مجاري الأنهار، وتستخدم في توليد الطاقة لتزود بها معاصر الزيت والسكر في الحقول الواسعة، أكثر مما كانت تستخدم للحصول على طحين القمح الذي كان يطحن في البيوت بالمطحنة اليدوية (حجر الرحى).



نظام الأراضي: الملاكون والتابعون

كانت أوضاع الأراضي والعاملين فيها محددة بموجب الشرائع والقوانين، ولكن على نحو لا يتوافق تماماً مع ما هو قائم في الواقع. كان نظام الأراضي غداة الفتح العربي على وجه التقريب، كما يأتي: في الجزيرة وفي المدن وفي بعض الواحات كانت هناك ملكيات فردية، فغدت إسلامية. وفقاً لمبادئ السلوك التي وضعت شيئاً فشيئاً خلال القرن الأول من الخلافة، كان تصدير هذا النمط من الملكية إلى خارج الجزيرة يكاد يكون مستحيلاً، لأن الأرض كانت إما أن تطالب بها الدولة، وإما أن تترك لمالكيها من السكان المحليين يستثمرونها لقاء ضريبة. على أنه حدثت ملكيات كهذه، في الصعيد العراقي مثلاً، حينما كان التنظيم لايزال غير كافٍ طيلة جيلين أو ثلاثة أجيال، حتى في حالات خاصة ورسمية. وكان على أصحابها أن يدفعوا بطبيعة الحال، كسائر المسلمين زكاة ممتلكاتهم، وتسمى في حالة ملكية الأرض العشر، أي ما يساوي عشر قيمة منتجاتها. بيد أن معظم الأراضي بقيت إما موضع ملكية فردية بوراثة مالكيها السابقين، وإما أنها أصبحت من الأراضي التي تملكها الدولة وتعرف بالصوافي.

الأراضي التي كانت تترك في أيدي السكان المحليين، كانت مشروطةً بدفع ضريبة الخراج، التي هي في الواقع امتداد للضريبة العقارية في الأنظمة السابقة. لكن هذه الضريبة كانت في عرف الحكام المسلمين بمثابة اعتراف بالرقابة العليا التي تعود للأمة الإسلامية على أملاك الفيء (غنائم الفتح العقارية) وهي نوع من الوقف تستفيد منه الأجيال اللاحقة. لهذا السبب عينه، كما ذكرنا آنفاً، استمرت الأرض في الخضوع لضريبة الخراج، حتى لو كان مالكها مسلماً اعتنق الإسلام إثر موجة التحول الكبيرة إلى الدين الجديد. كانت ملكية الأرض، سواء أكان المالك مسلماً أم غير



مسلم، بمثابة تملك نهائي، إذ يمكن له أن يتصرف بها كيفما يشاء.

أما أملاك الدولة فقد كانت تقسم إلى فئتين: فئة تحتفظ بها الدولة وتتصرف بها على نحو مباشر، وهي تابعة للديوان، كما قلنا سابقاً؛ وفئة أخرى تتنازل عنها الدولة لمستفيدين لقاء شروط معينة، سواء أكان المستفيد فرداً أم جماعةً. وقد عرفت الجزيرة العربية نوعاً من الأراضي يعرف باسم حمى، لايزال إلى يومنا هذا يعرف بهذا الاسم، وهو يعني أن الأرض «محمية» لا يمكن أن تتحول إلى ملكية خاصة، لأنها مفيدة لقبيلة، أو للناس كافةً، على نحو جماعي. هذا النوع من الأراضي كان معروفاً في البلدان التي فتحها العرب، ولاسيما في المناطق الصحراوية. إلا أن الفقه كان يميل إلى اعتبارها أملاكاً للدولة يمكن لها أن تحتفظ بها، كما يمكن لها أن تتنازل عنها إلى شخص فرد أو إلى قبيلة، لقاء مبلغ محدد.

كانت الطرقات عبارة عن أراض تملكها الدولة، سواء كانت طرق المواصلات داخل المدينة أو طرقاً نهرية أو قنوات ذات منفعة عامة، بما فيها أرصفة القنوات. . . فكان ذلك استئنافاً للعمل بموجب الأنظمة السابقة. ولكن كانت هناك أيضاً أراض زراعية تمتلكها الدولة، وبخاصة في مصر؛ حيث كانت الرقابة الشديدة على العمليات الزراعية تفرغ الملكية الخاصة من مضمونها. وكان بعض الفقهاء يرون أنه ليس هناك سوى مزارعين يكترون الأرض من الدولة، وليس هناك «أرض خراج» بالمعنى المعروف للكلمة، فضريبة «الخراج» ليست سوى إتاوة يدفعها المزارعون للدولة.

كانت الأراضي التي تتنازل عنها الدولة للمستفيدين الملتزمين بشروط تجعلها شبيهةً بالملكية الخاصة، تسمى قطائع (ومفردها قطيعة). ولابدّ من الإيضاح والتشديد على أن لبساً في المعنى تكرر وقوعه في ما بعد، نتيجة الخلط بين قطيعة وإقطاع المشتقتين من



الجذر نفسه، ومن ترجمة قطيعة بـ «إقطاعة» (fief). فالقطيعة بحسب ما تعنيه الكلمة هي أرض مقطوعة (من أراضي الدولة)، يتم التنازل عنها لمدة غير محددة، ولمسلم في معظم الأحيان يمارس فيها عملياً كل صلاحيات المالك، ويتحمل كل الأعباء والنفقات المفروضة على كل مسلم: له كامل حقوق المالك، ولكن ليس له أي حق من حقوق «السيد» أو «الإقطاعي» (seigneur). وترتبط حقوقه بوصفه مالكاً، بواجباته في تفعيل الأرض فقط. عليه بعبارة واحدة، أن «يحيي الأرض الموات»، ولا يعني ذلك أن عليه أن يعمل بيديه، بل يعني أنه ملزم بأن يجعل فيها أناساً قادرين على العمل فيها، وأن يوفر لهم الظروف التي تساعدهم على ذلك، وإلا فإن الأرض تسترجع منه ويعهد بها إلى مستفيد آخر أفضل منه. وتخضع القطيعة كأي ملكية أخرى، إلى كل أنواع التدخل الإداري الاعتيادي، وتفرض عليها ضريبة العشر المفروضة على كل مسلم. ويمكن أن تكون القطيعة شديدة الاتساع، كما يمكن لها أن تكون صغيرة بمساحة جزء من قرية، بل بمساحة بناء في مدينة، أي ما يكفي ليكسب ملتزمها قوته بنزاهة وشرف. وهكذا نرى أن لا شيء في القطيعة يجعلها تشبه الإقطاعة حيث يمارس السيد المعفى أصلاً من الضريبة كامل سلطته الإدارية. فإذا شئنا أن نجد لها مقابلاً ولو تقريبياً، في القانون الروماني القديم، فهذا المقابل سيكون الإجارة طويلة الأمد (l'emphythéose). ومن حيث طبيعة العبء المالي، فإن القطيعة والملكية الإسلامية، أي الملك، كانتا خاضعتين للإدارة المالية المشتركة لديوان أملاك الدولة، ديوان الضيع، الذي يتعارض اختصاصه مع ديوان الخراج المختص بأراضي الخراج.

سرعان ما أدى العرف والعادة إلى تطور واسع لشكل آخر من



الملكية هو الوقف أو الحبوس. هنا لابدّ أيضاً من تفادي الوقوع في لبس آخر، فالكلمة تحتمل معاني مختلفة. بعامة، الوقف(*) (حرفياً، يعني «مؤسسة دائمة») هو مؤسسة خيرية (مبرة) يتبرع بها صاحب ملك بوصفها عملاً خيرياً تصونه الشريعة وفيه نفع للناس على نحو لا رجوع عنه. والمنتفعون بها فئتان: أفرادٌ مستقلون، كأن يكونوا مثلاً من أبناء فاعل الخير أو أحفاده ومن يتحدر من صلبه، وقد يكونوا جماعة من الفقراء. وبالنظر إلى الطبيعة الجماعية لهذه الفئة، فلابدّ أن يكون هناك وكيل يعود حق تسميته أو تعيينه إلى فاعل الخير نفسه الذي قد يكون هو ذاته هذا الوكيل. فغاية الوقف هي بشكل عام، ضمان استمرار الملك الذي يراد له أن يكون في مأمنٍ من المصادرة ومن شهوة الدولة في وضع اليد عليه، وحفظه من التجزئة في حال تقسيم الميراث، وحفظ حق البنات (تنتقل حصتهن إلى أسرهن الجديدة حين يتزوجن). والفئة الثانية من المنتفعين بها عمادها مؤسسات ذات نفع عام كالمساجد، والمشافي، والمدارس، والجسور، وعيون الماء، وخانات القوافل... إلخ. وفي هذه الحال يكون الوقف شبيهاً بالهبات التي يقدمها المسيحيون إلى كنائسهم. هذه الفئة من الأوقاف التي نمت نمواً هائلاً ـ كما سنرى ـ في أواخر القرون الوسطى، بوصفها وسيلةً لحماية تلك المؤسسات من العجز والتقصير، أو من مطامع الدول المنهارة، كانت في العصر العباسي لا تزال قليلة العدد وفقيرةً نسبياً مدرجة على موازنة الدولة الاعتيادية. وأياً كان نوع الوقف، فهو بوصفه هبةً مطلقة وأبدية، لا يمكن إلا أن يكون قائماً على ملكيات مطلقة (يدرج العرف ضمنها

(*) الشيء الموقوف في سبيل الله (ج: أوقاف ووقوف) وقف الدار أو نحوها: حبسها في سبيل الله. ووقف الأمر على حضوره: علق الحكم فيه بحضوره. حبس العين على ملك الواقف أو على ملك الله والتصدق بالمنفعة.



ممتلكات الأمر الواقع، عندما تشتمل على الحقوق نفسها) وعلى ممتلكات أو عوائد الممتلكات إذا كانت غير قابلة للتلف، أو قابلة للتجديد. في العراق، كانت الأوقاف عقارات ريفية، من دون أن يعني ذلك أن عقارات المدينة غير صالحة للوقف. وفي مصر، بالنظر إلى طبيعة نظام الأرض، كان يلزم على ما يبدو، انتظار مجيء الأيوبيين (انظر أدناه) في القرن الثاني عشر، أي مجيء حكام معتادين على النظام الشرقي، لكي يصبح ممكناً للوقف أن يكون أراضي زراعية. ولأن إدارة الوقف كانت خاصة وشخصية، أدت إلى سوء الائتمان والتجاوزات، وضعت جملة الأوقاف تحت رقابة القضاء، ثم في ما بعد تحت إشراف قسم مستقل في الديوان كان يقتطع حصته منها.

بحسب حق الميراث في الإسلام، فإن الملكية الفردية، أي الملك أو القطيعة، توزع الإرث بين الأبناء، مع حفظ حق البنات وكذلك حق أقرباء أكثر بعداً؛ فينتج عن ذلك استحالة الحفاظ على وحدة ملكية كبيرة، فإذا أمكن استعادة تلك الوحدة، بالتوافق بين الورثة أو بالتزاوج... إلخ، فإنه يبقى برغم ذلك قابلية الملكية العقارية للتغير والتبدل. أما الوقف فإنه يوقف هذه الحركة، ويوقف أيضاً حركة النمو التقني، بسبب الشروط التي يمليها المؤسس، وبسبب الصعوبات التي تنشأ عندما يصبح لزاماً الحصول على موافقة المنتفعين، وما أكثرهم، على إدخال تعديلات على وجهة الاستثمار، يمكن أن تستلزم نفقات معينة. لكن هذه النتائج لم يكن ممكناً في وقت كان فيه الوقف قليل الانتشار والتطور بطيئاً، أن تظهر بهذا القدر من الوضوح الذي ظهرت فيه مع بزوغ العصر الحديث.

على أننا قلنا آنفاً إنه في الواقع وعلى صعيد القرية كان هناك استغلال جماعي للأرض. وفي العصر الحديث تكاثرت الملكية الجماعية، أي المشاع، ويبدو أنها كانت حالة قائمة في العصور



الوسطى أيضاً. ولعل الملكية الفردية لحق زراعة الأرض بالتناوب، على أن تتبدل زراعة التناوب هذه، كانت شكلاً وسطياً معروفاً أيضاً.

أشكال المزارعة والعمل في الأرض

وسواء أكانت الأرض مملوكةً بهذا الشكل أم ذاك، فإن استغلالها يمكن أن يكون إما على يد مالك الأرض مباشرة، إذا كانت الأرض صغيرة، وإما بواسطة عمال لا يملكون الأرض، إذا كانت الأرض كبيرة أو إذا كان مالكو الأرض لا يقيمون على أرضهم. يميز الشرع الإسلامي بين ثلاثة أشكال من العلاقة بين أصحاب الأرض والفلاحين العاملين فيها: المزارعة، والمساقاة، والمغارسة. والشكل الأول هو الأوسع انتشاراً، والعاملون في المزارعة هم مزارعون. والمزارعة هي عقد مؤاكرة يقدم المالك بموجبه الأرض وكل البذور أو قسماً منها فقط، والحيوانات والأدوات اللازمة للعمل، ويقدم المزارع عمله وأحياناً شيئاً من أدوات العمل. بعد ذلك، يتقاسم الطرفان غلة الأرض بنسب متفاوتة بتفاوت مدى إنتاجيتها، وبحسب ما يقدمه كل منهما. والحالة الأكثر رواجاً، هي أن المزارع الذي لا يقدم سوى قوة عمله لا يحق له الحصول إلا على خمس المحصول. والمساقاة كما تعني الكلمة، هي عقد سقاية وري، حينما تكون المزروعات من النوع الذي يتطلب عنايةً في الري، حيث يقدم المالك آلة رفع المياه، كما يقدم أحياناً الدابة التي تسير الآلة. في هذه الحال، يتم اقتسام المحصول مناصفةً، بين المالك والمساقي الذي يبذل في هذا العمل جهداً أكبر بكثير. أما المغارسة فهي عقد غراسة يضع المالك بموجبه أرضاً في عهدة المغارس لكي يزرع فيها أنواعاً معينة من الشجر والنبات. وعندما يؤتي الغرس أكله، تصبح ملكية الأرض ـ لا محصولها هذه المرة ـ مشتركة بنسبة يتم الاتفاق عليها.



لا يطيق الشرع الإسلامي العقود لآجال طويلة مخافة تعذر تطبيقها إذا تغيرت المعطيات والظروف، كما لا يطيق العقود التي لا تحدد معطيات الأمور بدقة. معنى ذلك في رأي أصحاب النظر أن العقود المذكورة يكتنفها الغموض. ففي حالة المزارعة وجدوا مخرجاً وافترضوا أن أجل العقد أجله بضع سنوات وهو قابل للتجديد. والحق أنهم استقوا هذا الحل من الوضع الذي كان قائماً قبل الإسلام، وهو وضع المزارعة غير المحددة بأجل والقابلة ضمناً للتجديد في معظم الحالات. وكان يمكن لمالك الأرض أن يطرد منها مزارعه بشرط سنذكره بعد قليل، كما كان يمكن للمزارع أن يهجر أرضه؛ لكن كلا الأمرين لم يحصل فعلاً إلا في ظروف استثنائية.

شرعاً وعرفاً، كانت هناك أشكال من حيازة العمل مؤقتة ودائمة، ولكن في الحدائق والبساتين في المدن وحدها تقريباً. فمالكو الأرض كانوا عادةً يستأجرون عمالاً للعمل في أرضهم (ناهيك بتشغيلهم في الأعمال المنزلية العادية). وكان يحدث أحياناً أن يستأجر العامل أرضاً ليزرعها فينقل إليها المعدات اللازمة، لقاء مبلغ محدد سلفاً (وليس لقاء إتاوة نسبية). ويشبه هذا العمل المزارعة المؤقتة، لكنه لم يكن شائعاً.

عرفنا مما سبق ذكره أن النصوص القانونية لا تغطي بالفعل كامل الوقائع المختلفة عملياً اختلافاً شديداً، حتى إن القانون لا يفيد في حل بعض المشكلات الواقعية المختلفة. وسنأتي لاحقاً، مرةً أخرى، على ذكر «الفارين» من دفع ضريبة الجزية والذين تبحث عنهم إدارة الضرائب، أو الذين كانوا يتركون وشأنهم في أماكن إقامتهم الجديد، شريطة أن يدفعوا الضرائب المستحقة عليهم في أماكن إقامتهم السابقة. وقد سبق أن رأينا أيضاً الطابع الذي كانت



ترتديه هذه المشكلة في أوقات سابقة، خلال موجة الدخول في الدين الجديد واعتناق الإسلام. ذاك شكلٌ نظري من أشكال الارتباط بالأرض (القين (glèbe)) وهو أيضاً شكلٌ من أشكال الحق العام، قابل للتطبيق - لأسباب ضريبية - على مالكين صغار، وليس رابطاً شخصياً وخاصاً يربط المزارع «القن» (serf) بالسيد الإقطاعي. وهو امتداد للقنانة الزراعية (colonat) القديمة. إلا أنه يمكن في واقع الأمر أن يكون الرابط خاصاً وشخصياً، من دون أن يكون هناك أي مس بالحرية الشخصية لأي شخص غير عبد إثر ظروف تجعل الفلاح الفقير في حالٍ من المديونية شبه الدائمة تجاه المالك الغني، سواء أكان مزارعاً لديه أم لا؛ فهو عاجزٌ عن دفع الأتاوى المستحقة إذا كانت مفروضةً عليه، وعاجزٌ عن دفع المسبقات التي استلفها منه سلفاً إذا كان دافع ضرائب مستقل، ولن يكون قادراً على الدفع إلا عيناً، أي أيام عمل مجاني يقوم بها بنفسه، أو أحد أفراد أسرته؛ فإذا فر في هذه الحال يبحث عنه ويعاد إلى عمله. وتلك ظاهرة مشتركة بين مجتمعات كثيرة في القرون الوسطى، وتمهيد لنظام الرابط الخاص بالأرض الذي سينتهي إليه على ما يبدو العصر الوسيط، وسط ظروف عامة متغيرة، على الأقل في بعض البلدان كمصر أو إيران إبان حكم المغول. كانت المدن في العصر العباسي مغريةً إلى حد يستحيل معه إبقاء جميع «الفارين» في أرضهم، وكانت اليد العاملة وفيرةً إلى حد كان يصعب معه على مالك الأرض أن يقدم للفلاحين ظروفاً للعمل أفضل من تلك التي قد يقدمها لهم جاره، مثلاً.

ثمة مشكلة أخرى لن تساعدنا حتماً كتب الفقه على إيجاد حل لها، وهي معرفة نسبة الفرق بين الأراضي الصغيرة والملكيات الكبيرة، بين المالكين الصغار والمالكين الكبار، بين الفلاحين



المالكين والفلاحين المزارعين. من المتفق عليه، أن الملكية الصغيرة، في الوقت الذي ظهر فيه العرب، كانت في حالة تراجع عامة حيثما كان. تغير المالكون، ولكن ليس هناك أي مؤشر يدل على أن مزارعي المدن تحولوا بين ليلة وضحاها إلى مالكين. ويجب ألا نبالغ في مدى ذلك التراجع: فملكية الفلاحين الفردية والجماعية التي كانت آخذةً في التراجع صمدت في بعض البلدان إلى حد ما، وهي مازالت صامدةً إلى يومنا هذا، وفي بعض البلدان الأخرى ظلت صامدةً طيلة القرن العاشر. في الجملة، يمكن أن نتبين أربعة أشكال من الملكية: هناك الملكية الصغيرة، تليها مباشرةً ملكية أولئك الذين كانوا في نظام الأراضي في الدولة الساسانية يسمون دهاقين(*) ومفردها دهقان التي كانت منتشرة في سائر أنحاء إيران، وتدل في خراسان على أمراء حقيقيين، وكانت في زمن سابق تدل على أعيان محليين في الأرياف يصعب تمييزهم عن جيرانهم الفلاحين. وهؤلاء يملكون أراضي واسعة إلى حد يجعل من واحدهم زعيماً في قريته، من دون أن يعني ذلك أنه يمتلك القرية بأسرها. وكان هناك وضع شبيه بذلك في الأراضي ذات التراث البيزنطي، باستثناء اختلاف التسمية فحسب. بعد هذه الملكية تأتي ملكية أهل المدن التي لا تفوقها أهمية. ولكن لما كان أصحابها يقطنون في المدن، فقد كانوا يستعينون بغيرهم على العمل في الأرض من دون أن يسهموا فيه. كان هذا النوع من الملكية هو الأكثر نمواً وازدهاراً في الأرياف المجاورة للمجمعات المدينية الضخمة، وفي حدائق المدن وشبه المدن وبساتينها. وأخيراً هناك الملكيات الضخمة العائدة إلى بضع مئات من الأرستقراطية العريقة أو المحدثة، أي أمراء عرب جاؤوا في بداية الفتح، ثم حل محلهم في ما بعد خراسانيون وأتراك،

(*) دهاقين أو دهاقنة ومفردها دهقان وهو رئيس الإقليم عند الفرس.



وموظفو الدولة الكبار من الذين «يجري في عروقهم دم الأمراء» الأمويين ثم العباسيين ثم الأسر التي حكمت من بعدهم. وهذا النوع من الملكية لم يؤذ الملكيات الصغيرة فحسب، بل كذلك ملكيات الدهاقنة وطبقة الأثرياء. كان هناك تطور ونمو، لا ريب، لكن ما أعاق حركة التطور هذه هو حراك الأراضي الناجم عن حقوق الوراثة، على نحو ما أسلفنا. وسنرى كم سيتسارع هذا الحراك ابتداءً من القرن العاشر. في ذلك الوقت، كان التجار الناجحون والمستفيدون مباشرةً من بنية الدولة، مازالوا يستثمرون أرباحهم في الأراضي.

لم تكن أراضي التلجئة واردة في قوانين الشرع، لكنها كانت واقعاً قائماً في العادة والعرف. رأينا الأهمية التي كانت للأتباع الشخصيين، فكان لهذا التقليد ما يقابله في «الواقع» في أراضي التلجئة. وكانت هذه التسمية التي تعني الإلجاء تدل على تقليد معمول به، حيث يطلب شخص ضعيف حماية رجل مقتدر يجعله في حمايته، ويسجل أرضه باسمه لكي يحميها من جور الضرائب ويحمي الملتجئ إلى حماه. وطبعاً كان يطلب في مقابل ذلك إتاوةً كانت ملكية حقيقية قابلة للتوارث. هذا التقليد الذي كان يمارس بالتحايل على إدارة الضرائب، كان لا يترك أي أثر يمكن استخدامه أمام القضاء، فكان يفضي بسهولة إلى ذوبان أراضي التلجئة في أملاك المالك الحامي. كان طالب التلجئة يجد في أول الأمر منفعةً له في ضم أرضه إلى أملاك المالك الحامي، لأن هذا الأخير كان أكثر نفوذاً وقدرةً على التعامل مع إدارة الضرائب، فيجعل قيمة الضريبة، وبخاصة كيفية دفعها، أخف وطأةً (أي عيناً ومن دون تحديد أجل ثابت) من الضريبة السابقة. إلا أنه كانت هناك أراضي تلجئة خاضعة للضريبة، وكان يستحيل عملياً الخروج من التلجئة أياً كانت النيات والرغبات.



كان المالكون المتغيبون يوكلون إلى أشخاص آخرين يسمون وكلاء (ومفردها وكيل) إدارة أراضيهم، يعاونهم أشخاص آخرون في مراقبة الأرض، وجباية الأتاوى، والاهتمام بالأعمال الأخرى كإدارة المطاحن... إلخ. وسبق أن قلنا أن الرق دخل العمل الزراعي من باب هذه الأعمال فقط. بيد أنه لابدّ من التذكير ـ وهو تذكير في منتهى الأهمية ـ بالحالة الاستثنائية التي كان يمثلها الزنج.

يفيد ما سبق قوله أن الفتح العربي لم يحدث أي انقطاع فجائي مع التقاليد المتبعة في الأرض ـ ولا في المدن، كما سنرى ـ ولم يدخل من ثم أي فارق مهم بين المسلمين وأبناء عمهم الذين بقوا في الأراضي البيزنطية مثلاً. ولم يستجد هذا الفارق إلا لاحقاً، في القرن الحادي عشر. ومن الثابت أن ازدهار التجارة والمدن التي سنتكلم عليها مرةً أخرى، انعكس على المناطق الداخلية والأرياف جميعاً. فقد ضخمت التجارة الخارجية وحاجات الأسواق المحلية في المدن الطلب على المزروعات الغذائية اليومية والمزروعات المتخصصة. وكانت الزراعات المنافسة تعود بالنفع على أصحاب الملكيات الكبيرة أكثر منها على الفلاحين. لم تكن هناك شبكة تبادل يفيد منها الريف على نحو تلك التي تفيد منها المدينة؛ فقد كان الريف يقدم معظم خيراته الزراعية، على سبيل الضريبة، لا على شكل إنتاج للشراء والبيع. وما كانت المدينة لترسل إلى الريف إلا جباة الضرائب ورجال الشرطة. وكانت القرية تعيش منغلقةً على حاجاتها القليلة، فتنتج بنفسها أدوات عملها البدائية وأثاث بيوتها وثياب أبنائها، ناهيك بمنازل سكناها التي كانت تبنى بأشكال مختلفة، معظمها من الطين الممزوج بالقش. وعلى الرغم من شجاعة ابن وحشية والتصريحات الأفلاطونية لبعض الفلاسفة المتأثرين بالفلسفة الإغريقية، فقد بقي الفلاح محتقراً يعامل بازدراء؛ فبالإضافة إلى تسميته فلاحاً، كانت له تسمية أخرى وهي العلج ومعناها «الحمار الوحشي» وجمعها علوج.



وكما في تعداد الطبقات التي يتألف منها المجتمع الإنساني في التراث الساساني، تستثنى ضمناً طبقة العاملين في الأرض فيعتبرون في عداد الحيوانات.

عبثاً نحاول العثور في القرون الوسطى على حركات واعية ناضلت من أجل طبقة الفلاحين ضد جلاديها. على أن الشرق الأوسط عرف كما عرفت أوروبا في الفترة التاريخية نفسها ثورات «عامية»، على نحو ما حدث في بلاد ما بين النهرين زمن الخلفاء العباسيين الأوائل، كما يقول (Denys de Tell-Mahré). كانت تلك العاميات تقمع بوحشية، وليس من قبيل المصادفة أن يكون معظم جيش الثورة التي قام بها مازيار من الفلاحين، وأن يكون الفلاحون هم عماد الثورة الدينية السياسية التي قام بها القرامطة. وكانت أعمال السطو التي يقوم بها الأكراد، هي الأخرى شكل من أشكال المعارضة الشعبية.

الثروات الباطنية

يضاف إلى موارد الأرياف الزراعية، موارد باطن الأرض المستخدمة في الصناعة المدينية. والبلدان التي شملها الفتح الإسلامي ليست البلدان الأكثر غنى بالثروات المعدنية. فمصر والبلدان السامية تكاد تخلو خلواً تاماً من هذه الثروات. على أن النقص الحاصل فيها، دفع إلى البحث عن مناجم جديدة، أو إلى تعويضها من طريق التجارة. على أي حال، كانت كميات قليلة تكفي للحاجات الصناعية في ذلك الوقت، أما اليوم فتبدو الكميات نفسها لا قيمة لها. ومن حيث التقنيات التي استخدمها المسلمون في استخراج المعادن ليس هناك شيء يذكر. كان يعمل في المناجم أعدادٌ كبيرةٌ معظمها من العمال المأجورين لا من العبيد، وغالباً ما كانت اليد العاملة ناتجة عن فيض من فلاحين لا عمل لهم في المحيط المجاور. كانت ملكية



المناجم تعود غالباً إلى مالك الأرض، وكانت أعمال الحفر والتنقيب والاستغلال تصيب الأرض بأضرار أكثر بكثير من تلك التي تحدثها اليوم. وعلى الرغم من المعرفة المتوفرة في ذلك الوقت في حفر آبار المناجم في الاتجاه العمودي، كما كانت الحال مثلاً في حفر آبار مناجم الزئبق القديمة في إسبانيا، فغالباً ما كانت آبار المناجم تحفر في اتجاهات أفقية عند سفوح الهضاب ومنحدرات الجبال. كان للدولة الحق في خمس عائدات المناجم، وهو حقها كذلك في أي «ثروة» يتم اكتشافها. ولا نجد في التراث الإسلامي أي كتاب يبحث في المناجم، باستثناء الكتب التي تتناول الأحجار الكريمة وما إلى ذلك، وهي ليست في ثراء الكتب التي موضوعها الزراعة.

كانت إيران وجوارها (صعيد العراق الذي أضيف إليه في ما بعد آسيا الصغرى) البلد الأكثر غنى بالثروات المعدنية في الشرق. إذ كان يوجد في هذه المنطقة، بكميات تكثر أو تقل، كل المعادن المعروفة آنذاك. وكان للذهب في ذلك الوقت قيمةٌ أدنى من قيمة الفضة المتوفرة في محيط جبال هندوكوش. وسنرى انعكاسات ذلك على النظام النقدي. وكان النحاس، والحديد، والرصاص، والزنك (التوتيا) متوفراً في مناجم صغيرة ومتفرقة. كان النحاس في الصعيد العراقي يستخرج بكميات كبيرة، وسنرى أثر ذلك في الصناعة. وكانت إيران الشرقية تنتج مختلف أنواع الحجارة الكريمة التي مهدت السبيل أمام المجوهرات الهندية. وكانت الأملاح المعدنية على اختلافها متوفرةً في كل مكان تقريباً، وبخاصة ملح المناجم الذي كان ينافس الملح البحري المستخرج من البحر الأبيض المتوسط ومن بحار أخرى. وكان النفط المستخرج من بحر قزوين معروفاً ويستعمل في بعض الأعمال المنزلية ولأغراض عسكرية.

لم يكن في مصر ولا في البلدان السامية أي مناجم معدنية. إلا



أن مصر كانت تستخرج الذهب من الطبقة الأرضية السطحية في وادي علاقة، في النوبة تحديداً، بالإضافة إلى الذهب الذي كان يستورد من السودان الغربي إلى المغرب، فكان هذا الذهب يوفر المقادير الأساسية لصناعة الذهب الإسلامية. وكانت مصر تستخرج أيضاً النطرون (le natron) المستخدم في صناعة الأصباغ وصناعات أخرى تحتكرها الدولة، وحجر الشب (أو الشّبَه (l'alun)) الذي كان مادة تجارة عالمية. وكانت الجزيرة العربية تنتج أحجاراً كريمة وكميات قليلة من الذهب أيضاً. وكان يجب التوغل غرباً للعثور على مناجم كبيرة ومتنوعة، فقد كان شمال أفريقيا، وبخاصة تونس التي انهارت منذ عهد الرومان، آخذاً في النهوض، وكان ينتج من مناجمه الحديثة غالباً الفضة، والحديد، والنحاس، والقصدير، والرصاص، وملح المناجم، وكان يحتكر تجارة الزئبق الذي يحتاج إليه الخيميائيون أيما حاجة.

في بلدان كثيرة راجت صناعة الحجر، ولاسيما حجر العمارة. فمن إسبانيا كان يأتي حجر الرخام، ومن إيران والعراق الآجر الخام أو المطبوخ.

كان الفحم الحجري معروفاً، لكن لم تكن له تلك الفوائد كلها التي يعرفها اليوم، كما إنه لم يكن واسع الانتشار، فقد كان يحل محله الفحم الخشبي في البلدان التي تكثر فيها الغابات، وكل ما يمكن استخدامه وقوداً للنار من أشواك الغابات كالعوسج وما إلى ذلك. وإلى المناجم والمهن المشابهة لها نذكر أيضاً صيد المواد غير الغذائية، وخاصة صيد اللؤلؤ الشهير في الخليج الفارسي، وصيد المرجان على الشواطئ التونسية وفي البحر الأحمر والمحيط الهندي.

من الثابت في المحصلة النهائية، أن إنتاج المعادن في البلدان الإسلامية، حقق في القرون الوسطى تقدماً على الأقل من حيث



الكمية، وقد حفزه على ذلك رواج تجارته العالمية واتساع أسواقه المحلية في المدن.

مجتمع المدن واقتصادها

قلنا إن الفقه الإسلامي الذي لا يعرف إلا أفراداً متساوين لا فرق بينهم، لا يرى المدينة بوصفها جماعةً ذات خصوصية معينة، ولا يرى وضعاً معيناً لأثريائها (بورجوازييها). فإذا لم تكن للمدينة أي خصوصية شرعية، فلها في المجتمع والثقافة الإسلاميين، في العصور الوسطى، مكانةٌ من الضرورة المطلقة والمشروعة أن نتفحصها بحد ذاتها من جوانبها جميعاً. والحق أن كل ما يتناوله الفقه الإسلامي يقع في المدن ويحدث فيها، متجاهلاً الأرياف تجاهلاً تاماً.

المدينة والعمران

إن الاتساع النسبي الذي عرفه العمران في المدن الإسلامية قياساً إلى أوروبا أدهش الكثيرين، حتى إن بعضهم ذهب إلى المغالاة والمبالغة في ذلك. رافق الفتوحات العربية حيثما لم يكن هناك مدن، بناء المدن الجديدة، التي كانت تبدأ بمخيمات بسيطة سرعان ما تتحول إلى مدن تضج بالحياة والنشاط. فكانت مدينة بغداد في العصر العباسي، ثم مدينة فاس في المغرب في العهد الإدريسي، ثم مصر في العهد الفاطمي، وغيرها مدن كثيرة. واتسعت مدنٌ قديمة كدمشق وقرطبة إلى حد لم تبلغه من قبل قط. ومع ذلك، فقد كان العمران في المدن غير متكافئ، تبعاً للمناطق. بعض المناطق، كسوريا مثلاً، فعلت أقصى ما يمكن لها أن تفعله، بمقاييس العيش آنذاك (ودمشق حالة خاصة، بوصفها عاصمة إمبراطورية)، إلا أن طابع العظمة الذي تميزت به بعض المدن كبغداد مثلاً أو القاهرة، يجب ألا يجعلنا نفترض أن كل المدن كانت مدناً كبيرة وضخمة، ويجب ألا ننسى أن



مساحات شاسعة في بلاد ما بين النهرين وفي إيران ومصر والمغرب، بقيت أريافاً. وحتى المدن عرفت ازدهاراً وانحداراً تبعاً للأوضاع والظروف السياسية. عواصم مغربية كثيرة انهارت (كمدينة سامراء التي كانت على أبواب بغداد، ودمشق بعد انهيار الدولة الأموية). ولعل ثمن بناء مدن جديدة هو انهيار المدن القديمة: بغداد محت أم المدائن، والقيروان ألغت قرطاجة، أي إن إنشاء مدينة لم يكن يعني بالضرورة تقدماً عمرانياً.

من الثابت إذاً أن المدينة كانت عند العرب، كما عند الإغريق والرومان، أساساً لكل سلطة. وعلى الرغم من شدة بداوة الأجداد، فغالباً ما كان أحفادهم يجدون في التحول إلى مدنيين سهولةً لا يجدونها في التحول إلى فلاحين، وكان عمل الأرض يترك للسكان المخضعين. ومن الثابت كذلك أن العالم الإسلامي كان يضم عدداً كبيراً من المدن الفعلية وبعض المجمعات المدنية الكبرى، في إزاء أوروبا التي لم يكن فيها سوى عدد قليل جداً من المدن التي يفوق عدد سكانها عشرة آلاف نسمة. تذكر أحياناً أرقامٌ تقدر عدد سكان بغداد يستحسن ألا نذكرها هنا، لأنه لا يوجد لها أساس حقيقي يثبتها، وإنما يمكن لنا الجزم بأن سكان بغداد كما سكان القاهرة بعد ذلك، كان عددهم أكثر بكثير مما يتيح لنا نشاطها الاقتصادي أن نتصوره، فكانوا في أوج ازدهار المدينة يعدون بمئات الآلاف، ولا يمكن أن نقارن بها إلا القسطنطينية، وهي الأخرى مدينة شرقية، وكذلك بعض مدن الشرق الأقصى.

في التصور الإسلامي لبناء مدينة، هناك أمران لابدّ منهما قبل كل شيء، وهما: المسجد والسوق، وبطبيعة الحال، لابدّ أيضاً من قصر يسكن فيه الوالي إذا كانت المدينة هي قصبة الولاية. والمدينة الحقيقية، ينبغي لها مبدئياً أن تكون ـ وقد كانت فعلاً كذلك، في



أغلب الأحيان ـ مصونةً بأسوار وقلعة. على أنه يصعب إعادة تصوير المدينة الإسلامية مثلما كانت عليه تماماً في آخر العصر الوسيط، مع انعدام الحفريات الأثرية، وفي غياب نصوص وصفية، باستثناء مدينتين أو ثلاث. طبعاً يصعب القيام بأعمال الحفر والتنقيب عن الآثار في الأماكن التي تقوم عليها اليوم مدن حديثة، كما من الثابت أيضاً أن علماء الآثار مهتمون على الدوام بالبحث عن آثار مدن العصور القديمة لا عن آثار مدن العصور الوسطى. والحفريات الوحيدة الجادة والواسعة التي أنجزت، ولكن لم تنشر بعد نتائج دراستها العلمية، هي تلك التي أجريت في مدينة سامراء المهجورة القريبة من بغداد، والتي تتوفر لها ظروف تساعد على البحث والتنقيب. وقد كشفت الحفريات أن هذه المدينة كانت مدينة أمراء، فلا يمكن اعتبارها نموذجاً للمدن الأخرى. وعلى أي حال، حتى لو كانت لها وجوه شبه مع المدن الأخرى، فلا يمكن اعتبارها مماثلةً لمدن يمنية أو أذربيجانية أو خوارزمية أو إسبانية. ولا يمكن لنا أيضاً ـ وهذا ما سندركه بعد قليل ـ أن نتصور المدينة العباسية مماثلة للمدينة الإسلامية على نحو ما نتخيلها من خلال الأحياء التي صمدت وبقيت إلى الآن من المدن التقليدية القديمة. فالمسألة هي بالضبط أن نعرف كيف أمكن خلال القرون الوسطى بلوغ هذه المدينة، وإلى أي حد هي امتدادٌ لمدينة ما قبل الإسلام.

كان البعض أحياناً يحاول أن يميز من المدن الإسلامية، كما من مدن أخرى، مدناً «مبتكرة» ومدناً «مرتجلة» يضاف إليها بطبيعة الحال، في العالم الإسلامي، المدن السابقة على الإسلام، وهي الأكثر عدداً. والحق، إن هذا التمييز مهما كان صحيحاً في البداية لا يلبث أن يتلاشى في النهاية؛ فالمدينة المبتكرة أو المرتجلة تستلهم نماذج مدن سابقة، وعلى أي حال، بمقدار ما يتدفق على هذه



المدينة من سكان يأتون من مشارب مختلفة، وبمقدار ما تتعقد وظائف المدينة، فلابدّ أن نتصور مقدار اقترابها من شقيقاتها المدن غير «المبتكرة» وغير «المرتجلة». لا ريب في أن المدن العربية التي كانت في الجزيرة خلقت لدى العرب الاستعداد لتقبل واقع المدن والانخراط فيه. لكن ليس هناك أي سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن السلف اليمني أو حتى المكي كان له من التأثير على المدينة في البلدان التي احتلها الفتح أكثر مما كان لتراث هذه البلدان. وحتى الأمصار التي كانت استجابةً لحاجات جديدة، لم تكن مصممة على أساس نموذج عربي سابق.

مهما كان يبدو طبيعياً الافتراض الذي يبعث عليه طابع الفتوحات الإسلامية السلمي، بأن المدينة في الشرق الأوسط، بقيت خلال القرون الإسلامية الأولى، امتداداً للمدينة القديمة، فإنه يبدو فكرة محيرة للمهندس المعماري المعتاد على أن يقيم تعارضاً بين التصميم الهندسي والصيانة المنتظمة للمدينة القديمة التقليدية، وبين التقسيم والتجزئة في المدينة الإسلامية، عشية التحولات العصرية. ولا تقل عن حيرة المهندس المعماري حيرة المؤرخ المعتاد على أن يقيم تعارضاً بين عقلية المؤسسات المدينية في المدينة القديمة، وانعدام أي مؤسسة مستقلة في المدينة الإسلامية. نجد هذا التعارض أيضاً لدى المقارنة مع المجلس البلدي (الكومونة) في الغرب القروسطي. هذه التعارضات ليست صحيحة تماماً ولا هي متماسكة. عندما قام العرب بفتوحاتهم، كان قد انقضى زمن طويل، كفت خلاله المستعمرات الهلينية والرومانية عن أن تكون مدناً جديدة وفقدت انتظامها ونسقها، وعلى أي حال اضطربت مراكزها ونازعتها الأهمية ضواحيها قليلة التنظيم الهندسي. يضاف إلى ذلك أن مدناً شرقية كثيرة لم تكن من صنع معماريين إغريق ورومانيين، ومن



الشطط القول إن الإدارة في العهود الإسلامية لم تكن لتهتم بالهندسة المعمارية، سواء لجهة الحفاظ على الأنظمة القديمة، أو لجهة التنظيم الجديد في بغداد أو في دمشق أو القاهرة... إلخ. وسنلاحظ أن ما كان يحصل في أحوال مختلفة هو عكس ذلك تماماً. وعلينا أن نتذكر أيضاً، أن الحكومة المركزية في روما وفي بيزنطة، كانت إبان الفتح الإسلامي قد استبدلت ممثلي المجالس البلدية بممثلين لها، وألحقت المدن بالمؤسسات الإقليمية. وحتى ازدهار المدن الكبرى القديمة أنطفأ وهجه. ولئن كانت شؤون الريف تدار من المدينة، فإنه لم يعد خاضعاً لها، وما رآه العرب أمام عيونهم لم يكن المدن القديمة، بل كان دولاً مركزية معادية لكل نزوع نحو الاستقلال والإدارة الذاتية. أما مجالس الإدارة الذاتية المحلية (الكومونات) الأوروبية التي كانت محدودة زمنياً وجغرافياً، فإنها ولدت في ظل غياب دول منظمة، وانحلت فور نشوئها. لا معنى لمقارنة وقائع تندرج في سياق تاريخي لا يمكن مقارنته. فإذا شئنا، ضمن حدود الممكن والمعقول، أن نعقد مقارنة سليمة، فلن تكون إلا بين بغداد والقسطنطينية، ثم بين المدن الإسلامية الصغيرة ومثيلاتها الإيطالية التي عرفت في أواخر العصر الوسيط، فهي المقارنة الوحيدة المجدية.

بعض أحياء المدن الكبيرة المبتدعة، كانت وقفاً على جماعات عرقية أو قبلية أو عسكرية، أو على أصحاب القطائع. ولايزال تخطيطها الطوبوغرافي، لا بل توزيعها العرقي، كما كان عليه في بداية نشوئها. كانت الطرقات العامة الكبرى بما فيها الحوانيت المبنية عليها بعرض لا يتجاوز حدوداً معينة، والقسم الأكبر من أرض المدينة، كما كانت الحال في مصر مثلاً، ملكاً للدولة التي تملك أيضاً المباني والمخازن وما إلى ذلك، وتؤجرها. وإلى جانب اهتمام



الإدارة بالمباني الدينية والسياسية العامة، كانت تهتم أيضاً بتنظيم المهن وأنواع التجارة المختلفة (انظر أدناه) وتزويد البيوت بالماء (تقنين مياه الشرب وجرها من الينابيع والعيون، وتنظيم حرفة ناقلي المياه والسقايين)، وكذلك الحمامات العامة الكثيرة المنتشرة في كل مكان، وتنظيف الشوارع وضمان حرية الحركة فيها (وتلك كانت مهمات المحتسب). من الثابت أن مدناً كثيرة كانت تنتظم في أحياء مغلقة وعدوانية أحياناً، حتى لو لم تكن هناك في الأصل إرادةٌ تفرض هذا التنظيم. كما من الثابت أيضاً ذلك الميل الذي بلغ شيئاً فشيئاً مدى أقصى، نحو الإكثار من الشوارع الصغيرة التي لا منفذ لها، والمتفرعة عن الشوارع الكبرى المزدحمة. غير أننا نجد هذه السمات، مع فارق نسبي، في معظم المدن المسيحية متوسطة الحجم، في القرون الوسطى، وهي سمات يمليها توزيع الموالي والتابعين، والتركيب العرقي، وأحياناً الديني. ولا يمكن طبعاً أن نرسم صورة نموذج واحد للمنازل في العالم الإسلامي بمناخاته الجغرافية المتنوعة وطبقاته الاجتماعية المختلفة. ونكتفي بالقول إن المباني المؤلفة من ست طبقات كانت متوفرة في بغداد والقاهرة. فالجاحظ يحدثنا حديثاً شائقاً عن علاقة مالك مبنى من هذا النوع مع نزلائه المستأجرين. ونظراً إلى ندرة الخشب، كان يطلب من نواطير هذه المباني أن يراقبوا سكانها لئلا يقتلعوا الأبواب والسقوف ويسرقونها. كانت بيوت الميسورين أقل ارتفاعاً وتبنى حول فناء تتوسطه نافورة ماء، لا يطل على الشارع، واسع الانفتاح على الداخل، مع مصطبة ذات برودة منعشة ليلاً. كانت هناك منازل ذات سطوح منحدرة في مناطق الغابات الباردة والرطبة. وكان تجار سيراف الذين لا ماء ولا خشب لديهم، يشربون مياهاً عذبةً تنبع من عمق البحر، ويبتنون لأنفسهم بيوتاً من خشب الجزر التي تحملهم إليها سفنهم. كانت بيوت المدن تبنى من الآجر المجفف المطلي بالكلس



وخلافه، وكان أثاث البيوت المصنوع من الخشب نادراً لندرة الغابات، فكانت تحل محله السجاجيد، وكان أهل المنزل يجلسون ويأكلون ويعملون وأحياناً ينامون عليها، في حين كان الميسورون يغطون بالسجاد جدران منازلهم أيضاً.

الفئات الاجتماعية

كان سكان المدن يتألفون بنسب متغيرة، من أشخاص هم فوق الناس يمثلون الحكومة مع أنهم يعيشون مع الناس وبينهم، وهم الجنود والنساخون، ناهيك عن رجال القضاء في مراكز الولايات. في بداية العصر العباسي، لم يكن الفرق الاجتماعي كبيراً بين الجنود والنساخين، فقد كانوا جميعاً من السكان أنفسهم، كما كانت رواتب الجنود معتدلة. وبقدر ما كانت التحولات العرقية والاقتصادية تعتمل داخل الجيش ـ وسنعود إلى هذا الموضوع ـ كانت الفروق تزداد اتساعاً بينهم. وكان الكتاب يمثلون في وجه الأرستقراطية العسكرية وفي وجه علية القوم من ذوي الحسب والنسب، فئةً ثرية (بورجوازية)، لا بالمعنى البنيوي الطبقي للكلمة، بل بالمعنى الاقتصادي الاجتماعي لا أكثر. ويأتي في المستوى نفسه رجال الدين (والفقهاء والعلماء)، ثم يأتي بعدهم، ومن دون انقطاع حاد، أصحاب المهن على اختلافها من تجار وحرفيين تتراوح دخولهم بين الرفيعة جداً، والمتدنية جداً. ويأتي أخيراً عامة الفقراء والصعاليك والمتسكعين، وعددهم كبير جداً، لا يملكون من متاع الدنيا شيئاً ويعتاشون من تصدق الآخرين، أو من تبعية تربطهم، إلى هذا الحد أو ذاك، بشخصية نافذة. كان صعود «البورجوازية» يسير جنباً إلى جنب مع صعود طبقة العسكر. لكن أهمية هذه الطبقة تبقى ظاهرة أساسية ومتميزة في العصر الإسلامي التقليدي مقارنةً بأوروبا أواخر العصر الوسيط.



كثيرة هي الأديان ـ ولاسيما مسيحية المسيحيين الشرقيين ـ التي تنكر على الإنسان، إلى هذا الحد أو ذاك، سعيه وراء مكاسب الدنيا الفانية، وتشدد بخاصة على المخاطر التي تنطوي عليها، أو على الأقل تقلل من شأنها وأهميتها بالقياس إلى عمله الديني والروحاني. إن تأخر البلدان الإسلامية الحديثة عن أوروبا أرث الفكرة القائلة إن الإسلام يتعارض عضوياً وفطرياً مع التقدم الاقتصادي. وهذا لعمري باطلٌ وخطأ محقق. فالفكرة العامة وواسعة الانتشار في الإسلام هي أن الله أنعم على الإنسان بنعمة الحياة فمن حقه الطبيعي أن يتمتع بها، شريطة أن يفعل ذلك من دون شطط، مؤدياً فروضه وواجباته الدينية تجاه خالقه أولاً. وبكلام أكثر دقةً، إذا كان السعي وراء المكاسب المادية سيؤول حتماً إلى الوقوع في التجاوزات وينطوي على إغراءات ذات عواقب أخلاقية وخيمة، فإن تلك المكاسب ليست سيئة بحد ذاتها، لا بل إنها واجب على الإنسان أن يقوم به من خلال عمله وجهده والحرص عليه، وهو أيضاً واجب عياله وذويه، وعليه أن يعمل ما أمكن له ذلك على تحسينه. فحتى النبي كان يعمل في التجارة، وعندما شغلته واجبات الرسالة وفروضها عن مواصلة ذلك العمل، لم يتنكر لماضيه ولم ينكر على صحابته أعمالهم التجارية التي كانوا يمارسونها، فيسهمون بذلك في خير الأمة جمعاء. بعض الأوساط التي كانت تميل إلى الزهد والتقشف كانت تدين ضمنياً العمل التجاري، لكن الجدال كان يحتدم استنكاراً لبلبلة العقول هذه، وهناك مؤلفات وأبحاث في الأوساط الثرية (البورجوازية)، كما في أوساط الحنابلة الأكثر تعبيراً عن أفكار الفئات الشعبية، لا تدين بطالة الزاهد واستجداءه الصدقة من الآخرين فحسب، بل إنها تؤسس على نصوص قرآنية الحق في العمل



وواجب العمل من أجل الكسب. أما الأفكار المخالفة لذلك، فلم تلق رواجاً واسعاً إلا في الزمن الحديث حيث دفع تراجع النشاط الاقتصادي في البلدان الإسلامية كثيراً من الناس إلى احتقار المكاسب المادية والمنافع الدنيوية، وأثبط الهمم، وأشاع الخوف من غضب الله. في زمن الازدهار الذي تميز به العالم الإسلامي، قبل نهوض أوروبا، كان يبدو واضحاً أن الله مع التاجر المؤمن وربما مع الآخر أيضاً.. أشرنا إلى أن ما يسمى بالجبرية أو القدرية في الإسلام ليست من الإسلام في شيء إذا كانت تدعو إلى السلبية. ومن كان جبرياً وقدرياً أكثر من بعض البروتستانت، ومن كان أكثر منهم إسهاماً في ازدهار الرأسمالية الحديثة؟ يحكى أيضاً عن الخوف الإسلامي من «الإبداع» أو «التجديد»، ولكن لم نر في العصر الوسيط أحداً، حتى من المتزمتين المتشددين، أدان «تجديد» التقنيات أو إبداعها وشمله مع «البدع». ثمة شيء يمكن له أن يعيق البحث التقني وهو سهولة الحصول على اليد العاملة واستعبادها. لكن تلك مسألة اقتصادية وليست من مزايا الإسلام. وعلى افتراض أن البحث التقني قد تأخر بسبب ذلك، فذلك لا يعني أنه في إطار التقنيات المتوفرة آنذاك تأخر النشاط الاقتصادي أو السعي وراء الكسب. يجب إذاً إخضاع الفكرة الصادرة عن نيات حسنة، والتي كثيراً ما ترددت حول التباين بين الإسلام والنمو الاقتصادي، لمحاكمة صارمة. ولا يختلف الأمر عنه في المسيحية التي كان عليها هي الأخرى، في مختلف مراحل تاريخها، أن تكيف تعاليمها، وقد أفلحت في هذا التكييف. وسنعود إلى البحث في بعض المشكلات كمشكلة القرض بفائدة (الربا).

الصناعة

إذا انتقلنا إلى عالم العمل، فإن المنطق يلزمنا بالكلام على حال العمل الحرفي التقنية في المدينة، على نحو ما التزمناه في سياق



الكلام على العمل الزراعي. وفي غياب دراسة شاملة ومعمقة، نكتفي بما قيل عن الفن من جهة أولى، وبالإشارة إلى بعض الحالات الخاصة من جهة ثانية. على أننا سنعرض أيضاً بعض الملاحظات.

كل من يتصفح كتاباً من كتب تاريخ التقنيات التي أخذت تصدر منذ بعض الوقت، لا يسعه إلا أن يعرب عن دهشته إزاء الإغفال التام للنمو التقني في بلاد الإسلام، أو إزاء الاكتفاء بإشارة عابرة إلى ذلك النمو. لن نخالف الرأي القائل إن معظم الاكتشافات والمخترعات التي كانت ممكنة آنذاك، والتي ظهرت قبل ظهور الإسلام، لم يحدث فيها، في ظل هيمنة الإسلام، أي تطور ملموس. ولا يعني ذلك أنه لم يكن ممكناً أن ينتج عن ذلك ما كانت له أهميته لجهة المنافسة والمزاحمة. ولا يعني ذلك، على أي حال، أن تاريخ انتشار التقنيات لا يلزم بمعرفة أي التقنيات كان شائع الاستعمال، وأيها لم يكن كذلك في نطاق الإسلام. وكما في ميدان الزراعة، فمن الثابت أن العالم الإسلامي شهد على الأقل انتشار بعض التقنيات التي كانت حتى ذلك الحين تستعمل على نطاق ضيق وفي أماكن محدودة.

إحدى التقنيات التي انتشرت وتطورت تقنية الورق. والورق اختراع صيني، عرفه المسلمون من أسرى الحرب في معركة طالاس (Talas) سنة 751. ومهما يكن من أمر صحة هذه الواقعة، فمن الثابت أنه أنشئ في سمرقند أول مصنع للورق في العالم الإسلامي، وظل هذا المصنع يعمل زمناً طويلاً. ولعل هذه التقنية الجديدة انتقلت إلى بغداد في زمن البرامكة، ثم وصلت إلى مصر حيث طغت على صناعة ورق البردي في القرن العاشر، ثم في الفترة نفسها بلغت الغرب الإسلامي قبل أن تدخل إلى أوروبا المسيحية. كان من نتائج التشرذم السياسي أن تعددت المضانع. يصعب تحديد مدى



أهمية ظهور الورق بدقة، لكنها كانت أهمية طاغية. فالورق الصقيل عملي أكثر من ورق البردي الخشن، وهو أقل كلفةً وأكثر نعومةً من ورق القضيم المفتول والسميك، ولذا فهو يسعف في تطور النظام الذي بات يعتمد الورق ويلبي حاجته إليه، ويساعد على جعل الكتاب والثقافة المدنية في متناول الرعية، على نحو ما سيأتي بيانه. يحتل الورق إذاً مكانةً تعادل مكانة المطبعة في تاريخ الحضارات.

يمكن في ميادين أخرى، أن نذكر وقائع من العيار نفسه، مع فارق نسبي، مثلاً: تقنية الفولاذ المعروف بـ «فولاذ دمشق»، وهي هندية المنشأ وكانت معروفةً في قرطبة، وفن شغل النحاس المتطور، وتطور صناعة الزجاج والسيراميك، وقد أسهم ذلك كله في تطوير صناعة النسيج التي مازال يشهد عليها إلى اليوم أسماء بعض الأقمشة (ناهيك عن صناعة الأحذية في قرطبة، ودباغة الجلود في المغرب في مرحلة لاحقة) وفي تطوير صناعة العطور والدباغة والصابون... إلخ. ومع ذلك يجب الانتباه إلى أن عدداً كبيراً من المهن لم يحفظ أي كتاب في شأنها يعلم تقنياتها (وربما لم يظهر مثل هذه الكتب أصلاً إلى حيز الوجود). ولابد من التذكير بأنه لم يكن في العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية على حد سواء، وكذلك في العصور القديمة، فصلٌ بين العلم والتقنية، أو على نحو أكثر دقةً، لم يكن هناك جمعٌ بينهما. فما كان يسمى علماً ويمكن له أن يستلزم عملاً مادياً، ويستند قبل كل شيء إلى تفكير نظري، لم يكن ليهتم كثيراً بما يكتشفه الحرفي من خلال عمله وتجربته. وحيث إن العالم وحده يعرف الكتابة، فإننا اطلعنا من طريق الإشارة غير المباشرة على التقنية الحرفية، وغالباً من طريق تفحص عيناتٍ من نتاجه مازالت محفوظة، عندما تكون متوفرة. ولا أعني أن العلم والتقنية لم يستفد أحدهما من الآخر، وإنما عنيت أن ذلك عندما يحصل يكون حالةً نادرة وعرضية.



ظل العمل في معظم المهن فردياً، أي إن كل حرفي ينتج بنفسه مادةً أو عنصراً من العناصر التي تتكون منها سلعةٌ ما. ولم تكن مجموعة أدوات العمل تشمل العمل الجماعي عضوياً. ومع ذلك، نجد في المراكز الكبرى تقسيماً للعمل يبعث على الدهشة إذ يستدعي التخصص الدقيق (بخاصة في ميدان صناعة الأغذية). وفي صناعة أخرى كصناعة النسيج مثلاً، كانت خياطة ثوب تقتضي سلسلة من العمليات يقوم بها حرفيون متخصصون: الغزال الذي يغزل الخيوط، الحائك الذي يحوك الخيوط نسيجاً، اللباد الذي يلبد النسيج ليصبح قماشاً، الصباغ الذي يلون القماش، ناهيك أخيراً بالخياط الذي يخيط القماش أثواباً... إلخ. وحتى الذين يؤدون عملهم كل بمفرده، كانوا يجتمعون في مشغلٍ واسع يقدم لهم المواد اللازمة لعملهم جميعاً، بدلاً من أن يعمل كل منهم في بيته. وتعوزنا الوثائق لكي نعرف إلى أي مدى كان حرفيو صناعة النسيج مرهونين اقتصادياً بتاجر الأقمشة، ويسمى البزاز، على نحو ما حدث في الغرب في وقت لاحق في ظروف تقنية مشابهة. وسنعود بعد قليل لنتناول مسألة تنظيم العمال الذين يعملون في مشاغل الدولة.

في معظم الحالات، يحيط بالمعلم بعض المبتدئين المتمرنين على المهنة، وبعض العبيد. كان العمل المأجور هو القاعدة، حتى العبد كان يتقاضى أجراً إذا كان سيد العبد قد أعاره لمعلم المهنة، فيتقاضى السيد في هذه الحال جزءاً من أجر عبده. وكان العمل المأجور هو القاعدة أيضاً في أشغال كثيرة تابعة للدولة، علماً بأن العمال كانوا يطوعون بالقوة، وبخاصة في الفترات الأولى، ويشهد على ذلك الكثير من وثائق البردي المصرية، كما كانت الحال مثلاً في بناء مدينة بغداد الأولى. في بغداد، كان أجر العامل اليومي المبتدئ درهماً واحداً في اليوم الواحد، أي ما يساوي خمسة أرطال



من الخبز (2 كلغم بموازين اليوم). وفي مصر كانت الأجور والأسعار أكثر انخفاضاً، وكانت كذلك في آسيا الوسطى طبعاً. وفي بعض الأحيان كانت الأجور بائسة جداً كما هي حال عمال النسيج في تينيس في مصر، على نحو ما يقول القس (Denys de Tell-Mahré) الذي حصل على قائمة بالأجور في أثناء زيارة قام بها للمكان. وفي ميدان صناعة النسيج أيضاً، تفيد بعض الأحداث التي وقعت في زمن البويهيين في بغداد أن العمال الذين كانوا معنيين بهذه المهنة بشكل أو بآخر، كانوا يعدون بالآلاف. وكما في سائر المجتمعات الأخرى، كانت حرفة الغزل، على نحوٍ خاص، من اختصاص النساء.

كان الحرفي يبيع نتاجه بنفسه، وغالباً ما كان يعمل في دكانه على مرأى من المارة. وكان هناك بياعون بالمفرق يبيعون في حوانيتهم المنتجات التي لا ينتجونها بأنفسهم بل يستوردونها، ولم يكن هناك وجود قط لتجار الجملة في أسواق المدينة الداخلية. ويعني ذلك أن القطيعة الاقتصادية ـ الاجتماعية لم تكن بين الحرفيين والتجار، وإنما كانت بين صغار الحرفيين ـ التجار في الأسواق وبين كبار التجار المستوردين ـ المصدرين. وسنرى أن هذا التمييز كان مؤسساً وإلزامياً.

تنظيم المهن

يصعب في ظل الوضع الحالي الإجابة بدقة عن السؤال حول الكيفية التي كان عليها التنظيم المهني. من المتفق عليه ضمناً إلى هذا الحد أو ذاك، أن الإسلام عرف على الدوام، وقبل أوروبا، تعاونيات مهنية على غرار ما عرفته العصور الحديثة في ما بعد، في معظم هذه البلدان. غير أن هذا التفكير يرتكز على جمع سطحي للوقائع لا يتناسب معها، وعلى تقريب بين المراحل والمناطق يعوزه البرهان



والدليل. لابدّ أولاً من بلورة السؤال بوضوح: من الثابت أنه كان هناك تنظيم مهني، ومن الثابت أيضاً أنه كان هناك تنظيمات تضامنية جماعية، لكن ما تجب معرفته هو هل كان التنظيم مستقلاً أم تابعاً للدولة، أي هل كان على الطراز الروماني أم على طريقة المجالس المحلية (الكومونات) الأوروبية؟ كما تجب معرفة ما إذا كانت تنظيمات التضامن الجماعي ذات إطار مهني، واستطراداً معرفة ما إذا كانت المهنة هي التي تتحكم في تنظيم كل شيء في الحياة، بما فيها حياة أفرادها خارج المهنة، وتلك سمة تميزت بها الجماعات المهنية التي عرفتها أوروبا فترةً من الزمن في أواخر القرون الوسطى. والحال أننا لو تفحصنا الوثائق القليلة التي في حوزتنا، تبعاً لهذه السمات المميزة، نجدنا ملزمين بافتراض أنه لم يكن هناك تنظيم مهني في العصر الإسلامي الكلاسيكي، وإنما بدأ التوجه نحوه في أواخر العصر الوسيط، ولكن عندئذ علينا أن نكون واعين تماماً بالتطور، وأن نحاول فهم أسبابه وأشكاله.

أن يكون هناك تنظيم مهني، أمرٌ مشروع وله الكثير من المبررات؛ فالتنظيم المهني كان قائماً في الدولتين البيزنطية والساسانية. وقلنا مراراً إن الفتح الإسلامي لم يغير شيئاً في البنى التي كانت قائمة؛ على أنه كان يمكن لها أن تزول شيئاً فشيئاً، إلا أن الوثائق الدقيقة والوفيرة تشهد على عكس ذلك. ففي المدن الإسلامية، كما في المدن المسيحية، في القرون الوسطى، كان هناك توزيع طوبوغرافي للمهن شارعاً فشارعاً، وحياً فحياً، على نحو ما تمكن ملاحظته مستمراً إلى اليوم. حتى إن مستشرقاً شهيراً يرى أن بالإمكان رسم الطوبوغرافيا القديمة لأي مدينة من خلال مواقع مهنها الحديثة، بالنظر إلى ثبات توزيعها. لكن ذلك لا يصح إلا في حالات استثنائية حيث إن أي ازدهار أو انهيار أو أي تحول كان ينتج عن



تغيرات سياسية واقتصادية أو غيرها، لم يكن سبباً في هجرة بعض المهن من مكان إلى آخر. وعلى الجملة، كانت صناعة النسيج تستخدم مستودعاً ضخماً وخاصاً يدل اسمه، القيصرية، على أصله القديم، وهو يقع بعامة، في مركز المدينة بمحاذاة المسجد الكبير. وكذلك مهن الأغنياء كالمصارف ومحلات المجوهرات وغيرها. . . ويمكن لمهن المواد الغذائية، في حال المجمعات السكنية الكبرى، أن تكون موزعةً بين الأحياء أفضل توزيع. وكانت محلات الاتجار والتبادل مع الخارج تتمركز على نحو بديهي عند مداخل المدينة وأبوابها وفي الضواحي، سواء المنتجات الزراعية القادمة من بلدان مجاورة، أو تجار الجملة الذين يصلون إلى المدينة قادمين من بلدان بعيدة.

قلنا أيضاً إن الرقابة على التجار في المدينة كانت من مهمات المحتسب في العصر العباسي. ولكي نحدد مهمات المحتسب، نعتمد كتباً تسمى الحسبة، وهي باللغة الإسبانية أو بالمصرية/ السورية، لكن هذه الكتب لم توضع بالإسبانية قبل القرن الحادي عشر، ولا بالمصرية/السورية قبل القرن الثاني عشر، وهي تظهر عقلية الأنظمة المختلفة. وفي ما عنى العصور السابقة، وعلاوةً على كتاب مختص بإمارة زيدية في طبرستان يعبر عن اقتصاد أولي جداً، نجد في بعض كتب الفقه المتخصصة إلى هذا الحد أو ذاك، بالمشرق والمغرب، إيضاحات على الأقل في شأن ما كان يعتبر خاضعاً لرقابة الدولة، وفي شأن طبيعة الحسبة والرقابة على السوق. فما كان يخضع للرقابة إنما هو شرعية العقود والصفقات التجارية، وصحة المقاييس والمكاييل والموازين، والمعايير الصحيحة للعملة النقدية. وكانت نزاهة المنتجات وأمانتها ونوعيتها تخضع للرقابة أيضاً. ونعلم أن بعض المنتجات المعدة للتصدير كان وكيل الرقابة يمهرها بختم رسمي يثبت مواصفاتها الصحيحة. في حالات المجاعة، كان يجري التحقيق في ما إذا كانت هناك احتكارات، وتفرض رقابة على



الأسعار وغرامة على المتلاعبين بها، وأحياناً يعوم السوق بالكميات التي تختزنها الدولة، ويفرض إذا اقتضى الأمر سعرٌ لا يمكن تجاوزه. على أن القاعدة العامة كانت أن الأسعار حرة وهي كما يشاء الله، وفي هذه الحال مثال واضح على تغليب مصالح التجار. غير أن الرأي العام كان يرى أن الخليفة أو الوالي مسؤول عن الظروف الملائمة التي تساعد الرعية على التزود بالمؤن اللازمة.

على صعيد آخر، تظهر الوثائق التي في حوزتنا أن المحتسب مرجعه الدولة إما مباشرةً وإما بواسطة القاضي، لا أعضاء تعاونية المهنة، كما يقتضي المبدأ. ونظهر ببداهة أن المحتسب عليه أن يتمتع بالكفاءات المهنية والسمعة الأخلاقية الكافية ليكون موضع ثقة أبناء المهنة. وكان يساعد المحتسب في عمله، في المدن الكبرى، مساعدون متخصصون بكل مهنة، ويسمون في المغرب أمناء، ومفردها أمين، وفي المشرق عارفين ومفردها عارف. وهم بالضرورة من أبناء المهنة، يختارهم المحتسب بنفسه. هكذا يتضح أننا حيال تنظيم إداري وليس تنظيماً تعاونياً، كما يقضي المبدأ.

من حيث الوقائع، يعرض المستشرق الذي ذكرناه (ماسينيون)، والذي غالباً ما نرجع إليه عملياً، في سياق كلامه على «تعاونيات»، يعرض فكرة بديهية في نظره، من دون أن يعمد إلى إثباتها بالدليل والبرهان، وهي أن التعاونيات كانت موجودةً بالفعل. كان هذا المستشرق واقعاً إلى حد ما، تحت تأثير وجودها في العصر الحديث، ومن ثم تحت تأثير التشابه بين بعض ممارساتها في العصر الحديث وبعض ممارساتها في العصر الوسيط، على نحو ما كان قائماً في جماعات الفتوة التي سيأتي الكلام عليها بعد قليل، وفي «خلايا» الإسماعيليين السرية. فقد كان يتصور أنها منتشرة بين عمال المدن، وأن أصل ذلك كله يعود إلى الوسط نفسه الذي عاش في فترة متأخرة من العصر العباسي (القرن العاشر). يستحيل تبني هذا



التفكير والموافقة على استنتاجات المستشرق الشهير. فالتشابه المشار إليه لا يتعدى ما هو اعتيادي في مجتمع معين من أجل حل مشكلات الحياة الجماعية. وخلافاً لذلك، فإن ما يفاجئ في الوثائق المهمة التي لدينا حول اضطرابات المدن هو الطابع غير المهني للتنظيمات التي تقوم بها، والغياب شبه التام للإشارة إلى المهن في الحياة الاجتماعية العامة. يستحيل إذاً ألا ينشأ الانطباع بأن التعاونيات المهنية التي عرفها الإسلام في العصور المتأخرة، هي تطورٌ علينا أن نعين ظروفه ونحدد أشكاله، وبأنه كان هناك تنظيم للدولة يتضمن جوانب من الثقافات القديمة، وبالتأكيد بعض التنظيمات الجماعية في الحياة الشعبية، لكنها جماعات لا تتصف مباشرة بصفة مهنية.

ولا يعني ذلك أن الحس المهني، وحس الانتماء المهني لم يكن لهما وجود، بل على العكس من ذلك تماماً؛ فنحن نعلم مثلاً أن الطريقة العربية التي تستعمل للدلالة على الأفراد تستخدم سلسلة من الأسماء والصفات، يكون الاسم الأخير فيها بعامة، دالاً على الانتماء القبلي إذا كان الشخص المسمى عربياً وله قبيلة ينتمي إليها، لكن الأكثر انتشاراً هو أن يدل الاسم الأخير على الانتماء المهني للمسمى. فثمة لائحة طويلة من أسماء المهن تظهر من خلال أسماء الأشخاص يجب ألا تدفعنا إلى التسرع في الاستنتاج بأنها تقدم صورة دقيقة وواضحة للمجتمع: فالحق، أن المهن المذكورة في الأسماء، هي المهن التي يمارسها أصحابها، أي إنها عموماً مهن «العلماء» التي لا توجد في المهن الأدنى شأناً. أما أصحاب المهن الوضيعة أو قليلة الشأن، فيأبون أن يذكر انتماؤهم لها في اسمهم. فالكتابات التي تزودنا بالمعلومات هي كتابات «علماء». وفي مجتمع عرف فيه التاجر مكانةً رفيعة، إزاء عشرات الآلاف من سير «العلماء» التي نجدها، لا نجد سيرة واحدة لتاجر بوصفه تاجراً. وفي ما عنى المهن المهينة، كانت هناك بالفعل مهن مهينة في الإسلام، كمهنة



بائع الخمر مثلاً، ومهن أخرى معروفة منذ ما قبل الإسلام وغريبة عنه، كمهنة «كشاش الحمام» لأنه يسترق النظر إلى النساء من فوق السطوح، ومهنة النساج لأنها تترك فيه على الدوام رائحة كريهة... إلخ. ولذا، فقد تكون المهنة عائقاً أمام الزواج.

لابدّ إذاً أن تكون ولادة تضامن تعاوني ناشئة عن رأي ما أو عن فكرة معينة. يفرض القانون الجزائي الإسلامي دفع مبلغ من المال إلى ذوي الضحية، سواء جرح جرحاً بالغاً أو قتل. وتقوم بدفع هذا المبلغ، إما القبيلة التي ينتمي إليها مرتكب الجريمة، وإما إدارة الضرائب إذا كان ينتمي إلى جماعة مسجلة في الديوان، أي الجيش بخاصة، وإما المهنة إذا لم يكن له انتماء إلى جماعة أخرى. ويرى بعضهم أن هذا التدبير لم يكن ليطبق أبداً، مع أن ثمة ما يشير إلى بعض الحالات التي ظهر فيها تضامن المهنة في هذا الصدد، لكنها حالات ظهرت في آسيا الوسطى في القرن الثالث عشر، وهي تعود إلى ذلك التطور الذي قلنا إنه يجب الاطلاع عليه لمعرفته.

مهن الدولة

لئن كانت المهن خاضعةً لرقابة الدولة، فإن كل المهن التي تكلمنا عليها هي مع ذلك مهن خاصة، حتى إن بعضها كان ملزماً على سبيل الضريبة بتسليم بضاعة مجانية. وكانت هناك مهن تابعة للدولة، كالأشغال العامة التي سبق الكلام عليها، ترسانات الأسلحة ومصالح الجيش، الأسطول الحربي، أوراق البردي في الفترات التي كان العمل فيها جارياً، مسابك النقود، الطراز (tîrâz)، وهي كلمة فارسية كانت تطلق على تقنية المشاغل ومنتجاتها، ثم على المشاغل نفسها التي كانت تصنع الأقمشة الفاخرة والأزياء الراقية ـ كتلك التي كانت ترتديها نساء القصر البيزنطي ـ الموشاة غالباً بالذهب والفضة، والتي هي وقف على الأمير والأعيان والحكام الأجانب الذين يريد



أن يكرمهم بعطاياه. معظم المنتجات المحفوظة، ومعظم المنتجات التي تحدثنا عنها الكتب، جاءت من مصر(*). وليس من شك في أن ثمة منتجات تضارعها أهميةً كانت تأتي من بغداد ومن خوزستان. ثم بعد الانقسامات السياسية، بات لكل عاصمة طرازها، كما في عواصم الغرب الإسلامي: قرطبة والقيروان وبالرما. رأينا في ما تقدم ذكره، المشكلات التي طرحها حوالي العام 700 تصدير الأقمشة الفاخرة وأوراق البردى التي تحمل كتابات ونقوشاً عربية إسلامية إلى الأمراء الأجانب. وكان أكثر المشاغل شهرةً هو مشغل تينيس(**) الواقع عند المصب الشرقي لنهر النيل. وكان يبيع عدا هذه المنتجات التي تذهب إلى الدولة، أقمشةً إلى الأثرياء لا يسري عليها الاحتكار المفروض على المنتجات الأخرى.

(*) يذكر ناصري خسرو أن صناعة النسيج ازدهرت بسبب توفر خامات النسيج في مصر، فالكتان تتوفر زراعته في ريف مصر، والصوف المصري يتوفر في مناطق الفيوم وأخميم وأسيوط نتيجة تربية الأغنام في تلك المناطق. وقد شهد المؤرخ «ابن حوقل» لجودة وتفوق هذه المنسوجات قائلاً: «ليس في جميع الأرض ما يدانيها في القيمة والحسن والنعمة والترف والرقة والدقة». وقد حملت هذه المنسوجات الكثير من أسماء المدن المصرية التي صنعت بها مثل: تينيس، شطوبة، دمياط، دبيق، الإسكندرية، البهنسا، وغيرها. وقد اشتهرت من بين هذه المدن تينيس (جهة المحلة الكبرى) التي كانت تضم حوالي 50 ألفاً من السكان وآلاف المناسج، ودمياط، وأسيوط. كما كانت أخميم تصدر منسوجاتها إلى أقاصي البلاد.

(**) برع المصريون في صناعة المعادن وسبكها وزخرفتها، وقد عرف أقباط مصر دقائق هذه الصناعة وأسرارها منذ عهد الفراعنة. كما كثر استخدام النحاس في صناعة الأواني والأدوات المنزلية. واستخدم الصناع البرونز في صناعة المباخر (الشورية) وصنابير الأواني. ويذكر المؤرخ ناصري خسرو أن الصناع في مدينة تينيس كانوا يصيغون آلات الحديد كالمقراض والسكين. ووجد في كنيسة أبي سيفين كرسي من الحديد يرجع إلى القرن الحادي عشر. كما استخدم العاج في صناعة أشياء كثيرة مطعمة بالعاج مثل أبواب الهياكل في دير القديس أنبا مقار.



وعلى الرغم من أن «الطبقة الوسطى» كانت بالتأكيد أقوى نسبياً مما هي عليه اليوم في مجتمعات شرقية حديثة تتجاور فيها مظاهر الثراء الفاحش ومظاهر البؤس المدقع، فمن الثابت أنه كان في مدن الشرق الأوسط في القرون الوسطى عدد كبير من الناس يعيشون من تأدية خدمات عابرة نظراً إلى عدم وجود عمل ثابت لديهم، أو يعتاشون من صدقات الأثرياء المحسنين، أو من تبعيتهم لشخص نافذ يبحث عن أزلام له. ولا يمكن إنكار الدور الذي غالباً ما كانوا يؤدونه في اضطرابات المدن والثورات، ويصعب تعيينه على وجه الدقة، ولاسيما في أوقات المجاعات. ثمة اضطرابات أخرى كان يؤدي الدور الأساسي فيها أصحاب المهن، كما حصل مثلاً عندما أرادت حكومة البويهيين، في أواخر القرن العاشر، أن تفرض ضريبة إضافية على منسوجات الحرير، فوقعت اضطرابات قام بها «الحريريون»، أو عندما تؤول الخشية من وقوع سوءٍ ما أو الاستياء من أمر ما إلى إغلاق السوق، في ما يشبه إضراب التجار. وفي الجملة، ليس في هذه الأشكال يتبدى لنا الغضب الشعبي، لذا يلزم الكلام على الفتوة التي ذكرنا اسمها مراراً.

الفتوة

دراسة الفتوة عسيرة لأن الوثائق المتعلقة بها باتت مقسومةً بعد التطورات التي سنراها، إلى قسمين لا سبيل إلى التوفيق بينهما. فمن جهة هناك حكايات تذكرها كتب التاريخ المحلية وتنقلها بعض الروايات الأخرى عن وقائع الاضطرابات وحال الفوضى التي سادت، ومن جهة أخرى هناك روايات أخرى تعرضها كتب مذهبية تدعي التجرد والنزاهة. وتبعاً لكيفية فهم مختلف هذه الروايات باشر بعض الباحثين دراسة الفتوة من خلال الكتب المذهبية لا من خلال الوقائع الاجتماعية، فنجم عن ذلك، كما يبدو، على الرغم من كل



عمليات التوثيق التي أنجزت، انحراف في المنظور. ونعتقد أنه بات بإمكاننا الآن أن نوجز الأساسي في هذا الموضوع على النحو الآتي:

الفتيان ومفردها فتى هم في العالم العربي قبل الإسلام، وفي بداية الإسلام، «شبان» تتوفر فيهم جملة المزايا الطيبة التي يجب أن تتوفر في الشباب، بحسب العقلية السائدة، وأهمها: الشجاعة والشهامة اللتان يجب أن تكونا في أساس المواقف الشخصية للشاب، بصرف النظر عن انتمائه إلى أي تنظيم اجتماعي، وعن أي تعليم ديني. وكانت الفتوة منذ القرن التاسع، تعني هذا المبدأ الأخلاقي الذي ينطوي على المروءة التي تمتاز بها مرحلة النضج.

وسرعان ما تكونت في المجتمعات الناشئة عن الفتح العربي، وبخاصة في العراق وإيران، جمعيات وتنظيمات للفتيان لم يسبق لها مثيل في التاريخ العربي، وتضم شباناً ورجالاً من أوساط اجتماعية وعرقية مختلفة، وربما كانت تضم أيضاً في بداية نشوئها شباناً من أوساط مذهبية مختلفة؛ وكانوا يتجمعون ليعيشوا حياةً مريحة بالاستقلال التام عن الروابط العائلية (فهم غالباً غير متزوجين) والمهنية (حتى ولو كانوا مهنيين) والقبلية، في أجواء من التضامن والوفاء المتبادل و«صداقة الرفاق» التي يقوم عليها هذا النوع من الجمعيات، التي كان نطاقها يتعدى المدينة، بالنظر إلى رابط الأخوة الذي كان يربط بينها في مختلف المدن. ويصعب الاعتقاد بأن عدد هؤلاء الفتيان الذين يعيشون نمط الحياة الجماعية نفسه، كان مرتفعاً في كل مدينة. ولكن إلى جانب النصوص التي تتحدث عن فتيان طيبين مسالمين، ثمة نصوص أخرى تتحدث عن جماعات من الشبان في المدن ـ لا في الأرياف ـ الواقعة في الأراضي التي كانت تشكل في ما مضى الدولة الساسانية، تذكر ألقاباً عدة ونعوتاً قبيحة يطلقها عليهم كتاب يحتقرونهم، فتجعل تبين هويتهم والتعرف عليهم عملاً



عسيراً. لكنهم كانوا يكشفون بأنفسهم أحياناً عن هويتهم، وبكل فخر وباعتزاز، على شاكلة جماعات كانت تسمي نفسها في أثناء الثورة الفرنسية، «اللامتسرولون» (les sans-culottes) دليل فقرهم، فيطلقون على أنفسهم لقب العيارين، قريب المعنى من الخارجين على القانون، وهم غالباً صعاليك لا مهنة ثابتة لهم أو يمارسون مهناً وضيعةً، ومنهم حرفيون أيضاً.. إلخ. وكانوا في الأوقات التي تضعف فيها السلطة يشتد عنفهم ويخرجون من السرية إلى العلانية ويسلطون على أحياء الأغنياء نوعاً من الإرهاب فيسطون على بيوتهم ويسرقون ممتلكاتهم، فيعمد بعض الأغنياء إلى دفع فدية يشتري بها «حمايته» ويتفادى السرقات. وأحياناً كان رؤساء الأحزاب يشترون هؤلاء الشبان ليشكلوا فرقاً صدامية ضد الأحزاب المناوئة. وما كان ليخطر في البال طبعاً، أن نخلط بين هذه العصابات والفتيان المثاليين الذين تكلمنا عليهم أعلاه، لولا أن نصوصاً كثيرة غالباً ما تتحدث عن الفتوة وكأنهم العيارين، وعن العيارين وكأنهم الفتوة. لكن، سرعان ما نتبين بعد ذلك أن أولئك وهؤلاء جميعاً خارجون على القانون وأن بينهم تضامناً ومساندةً وتعاوناً. يقر الفتيان سرقة الأغنياء بوصفها عملاً شرعياً لما فيه فائدة الأمة. وإذا كان العيارون غير منظمين تنظيماً يرقى إلى مستوى الأمة، فقد كانت لديهم بالتأكيد عقلية جماعية وسلوكاً أممياً. ولعل الفتوة حال خاصة وقصوى، لكنها بالمعنى الواسع، كانت بتنوعها كله من الشبان.

فما الأسس التي بنيت عليها جماعات الفتوة؟ لم يكن الانتماء الديني بحد ذاته هو الأساس. وفي بغداد كانت هناك أحزاب متصارعة ومن خارج أي عقيدة دينية أو مذهبية، ونكون واهمين إذا صدقنا تحليلاً للفتوة والإسماعيلية لا يثبته دليل. ولعل هذه الحال هي أكثر انطباقاً على الحنابلة الذين صارت علاقتهم بالرعية مصدر شغبٍ في



القرن العاشر. وعلى الجملة، كان الفتيان يمثلون مصدر عداء للسلطات القائمة أياً كانت. على أن الفتوة، في المدن الكبرى، كانت تتداخل مع صراعات داخلية عمومية جداً، لكن جرى تصويرها بأشكال مختلفة، لأنها ذات أسباب خارجية شتى: صراع بين أصحاب المذاهب الدينية الإسلامية المختلفة، صراع بين أتباع الوجهاء وذوي النفوذ، صراع بين الأحياء. وذلك كله يمكن أن يتقاطع مع عقلية التعصب التي يطلق عليها اسم العصبية، هذا الرابط التضامني الذي يتعدى الولاء للحكم القائم والذي تكلمنا عليه آنفاً. قبل القرن الرابع عشر، لم يكن هناك أي أثر يدل على قيام جماعات على أساس الرابط المهني، وكان العكس هو الصحيح، باستثناء البلدان التركية/ الإيرانية. ويجب ألا نخلط بين الأزمنة.

كانت حركات الفتيان تقمع على الدوام، فتضطر إلى الانطواء على نفسها، على الأقل في المدن التي فيها سلطة عسكرية، حيث تستكين ثم تعود إلى الظهور لدى أول فرصة تسنح لها. أما في المدن التي لم تكن خاضعةً لسلطة عسكرية فقد كان لتلك الحركات سطوة شبه دائمة، عن طريق تنظيمها للأمن العام. وقد رأينا أن الأمن العام كان مهمة الشرطة، لكن غالباً ما كان أفراد الشرطة يجندون من أبناء السكان المحليين، حيث كانت الشرطة في آن معاً، أداةً لحفظ النظام وللتضامن مع عامة الشعب عندما تنتفض في وجه السلطة وتتمرد على الحكم. وكانت الدولة تسعى طبعاً إلى تجنيد عناصر مضمونة الولاء في الشرطة، وغالباً ما كانت هذه العناصر تجند من بين «التائبين» (أو «التوابين») الذين كانوا في وقت من الأوقات، خارجين على القانون، ثم تصالحوا مع النظام. علاوةً على ذلك، كان بعض الفتيان/ العيارين يسعون أحياناً إلى الانخراط في الشرطة ضماناً للخلاص من عداوتها لهم، من جهة، وتحصيلاً للقمة العيش من



جهة أخرى. وفي المدن المتوسطة والصغيرة، حيث لم يكن أبناء الأثرياء لينخرطوا في الشرطة، كان الفتيان عملياً هم الذين يشكلون عماد الشرطة الأساسي، أو أنهم كانوا بالأحرى يحلون محل الشرطة في ما يسمى بالميليشيا. وكانوا هم الذين يسيرون الحياة العامة. وسنرى كيف أفلحوا ذات مرة في تأسيس إمارة لهم (إمارة الصفارين).

في فترات سابقة، يبدو الفتيان كأنهم فرقة أو نحلةٌ ذات طقوس واحتفالات خاصة بالمسارة لا يمكن معرفة تفاصيلها في العصر العباسي المحض، لكن يمكن الجزم بوجودها على نحو قاطع. كانت طقوسهم تقضي بأن يقدم العنصر الجديد عضوٌ أصيل، فتقدم له كأسٌ يشربها، ثم يتسلم سروالاً خاصاً به وزناراً مخصصاً له؛ فالفتيان كانوا يعرفون بزي خاص يرتدونه عندما يرون ذلك مناسباً. كانت الفرقة تسمى باسم سيد قديم يتحدر منه المعلم الحالي، وغالباً ما يكون هذا الاسم علي، لا من منظور شيعي، وإنما لأن علياً يعتبر، بالمعنى القديم، مثالاً للفتى وقدوةً للفتوة، أو سلمان، وهو الفارسي الذي يقال إنه كان مزين الرسول، وإليه ينتسب بفخر واعتزاز أصحاب الحرف الإيرانيون/ العراقيون.

ولربما كانت حركة الفتيان في العصر العباسي لاتزال مجزأة وفوضوية وغير متجانسة ومتقلبة. إلا أن تطوراً حقيقياً بدأ يحدث في الحركة حوالي العام الألف. ولن نقف على النتائج التي سيفضي إليها هذا التطور إلا لاحقاً. على أنه لابدّ أن نذكر على الفور وجهة هذا التطور. فعلى الجملة، جرى نوع من العدوى المتبادلة بين الفتيان والصوفية، كما حدث نوعٌ من الإعجاب بالفتوة لدى بعض الأوساط حتى الأرستقراطية منها، وحدث كذلك بالمقابل شيءٌ من التلاقح الثقافي لدى الفتوة. فنتج عن ذلك أن أخذت الفتوة تعبر عن نفسها



كتابةً، ولكن بأساليب كما قلنا، تحجب الوقائع الاجتماعية الحقيقية أو تموهها. ومن هنا اللبس الحاصل في الوثائق التي نستند إليها. بيد أننا لن نتمكن من تفسير هذه الأمور إلا في سياق اجتماعي أخلاقي عام سنعرض له لاحقاً.

قلنا إن الفتيان لم يكونوا إلا في المناطق التي كانت ساسانية سابقاً. ومن هنا فرضية أن هناك ثقافة إيرانية أكثر منها عربية كانت وراء ولادة الفتوة على الرغم من تسميتها العربية. والحق أنه كان ثمة تقليد فارسي في هذا المضمار يتمثل في حركة «جوفان مرد» وهي كلمة فارسية تجمع على جوفانِ مردان ومعناها «الشباب» أو الفتيان، ظهرت في الأدب الفارسي بدءاً من القرن الحادي عشر، ثم انبعثت من جديد. علينا أن نوضح في هذا الصدد أننا لم نعثر بعد في الأدب الساساني، ولا في الأدب الذي سبقه، على أي وثيقة تثبت هذا المرجع.

كانت الأقاليم ذات الثقافة البيزنطية، أو سوريا على الأقل، وإلى حد ما مصر، قد عرفت مع الأحداث وهي تعني حرفياً «الشباب» أو الفتيان (وهي عبارة تحمل هذا المعنى في سوريا وحدها) مؤسسة تشبه الفتيان في بعض جوانبها. لكنها كانت عبارة عن ميليشيا رسمية و«بورجوازية» بالأحرى، مقارنةً مع العيارين، ولكن من دون نظام فكري (أيديولوجيا) ولا تنظيم مستقل ذي طقوس، على نحو ما كان لدى الفتوة. لكن ذلك لم يمنع الأحداث من التعبير عن أحوال سكان المدن ولو ضد السلطة الحاكمة. في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، كان زعيمهم ـ وكان يسمى الرئيس، بالنظر إلى القوة التي يمثلها أتباعه ـ بمثابة رئيس بلدية معترف به في مدينة مثل حلب أو دمشق. وبرغم أنه لم يكن هناك عادة صراع بين أطراف متعددة، فقد تكون نشأت علاقة بين هؤلاء



الأحداثِ وبين مجموعات «شباب» (dèmes) بيزنطة كانت لا تزال قائمة لحظة وصول الفتح العربي إلى أنطاكية والإسكندرية، برغم أنها كانت «مجموعات بهلوانيين (سيرك)» لكنها كانت تشكل أيضاً نوعاً من الميليشيا. كانت هناك أيضاً ميليشيات أواخر العصر الوسيط في المدن الإيطالية الصغيرة. ومن دون الدخول في التفاصيل، لا نكون واهمين إذا قلنا إنه كان ثمة تقاربٌ ما بين الاتجاهات الاجتماعية المتعددة، وذلك في ما يتعدى الخلافات الناشئة عن الانتماءات السياسية والدينية. ويشق علينا الاعتقاد بأن مدن الغرب الإسلامي لم تشهد تنظيمات مماثلة، وعلى طريقتها وبأسلوبها. لكن ليس في وسعنا أن نقول كلمةً واحدةً في هذا الموضوع الذي لم نقم بأي بحث فيه.

التجارة الدولية

أهمية التجارة داخل البلدان الإسلامية وبينها وبين العالم الخارجي مسألة معروفة على نحوٍ إجمالي، ولكن لابدّ من القول إنها ليست معروفة إلا بتفاصيل جزئية ومن خلال إشكاليةٍ سطحية، حيث إن الدراسات التي تتناولها مبعثرةً هنا وهناك، تتصف غالباً بطابع شبه أسطوري، بما في ذلك حكايات **ألف ليلة وليلة والسندباد البحري**، ولايزال تقييم أهمية تلك التجارة ودلالاتها الحقيقية يستحق مناقشات عميقة.

الإسلام والتجارة

وأكثر النظر إلى هذا الموضوع كان أحادي الجانب، أي من زاوية علاقته بأوروبا، أو إنه أفضى من هذه الزاوية، على الأقل، إلى مناقشات عميقة جرت بين مؤرخي أوروبا وحدهم تقريباً. وقد دشن تلك المناقشات كتاب المؤرخ البلجيكي بيرين (Pirenne) الذي يرى



أن الإسلام هو سبب انهيار التجارة بين الشرق والغرب، لأن الإسلام معادٍ للتجارة، ولأنه شطر المتوسط إلى شطرين جعل بينهما انقطاعاً تاماً، فهو من ثم يتحمل مسؤولية إعادة تنظيم الاقتصاد الأوروبي على أساس زراعي محض، حول دول بلدان الشمال الغربي. وبرغم غنى هذا الكتاب، بما يتضمن من تمحيص في أمور كثيرة جعل التدقيق فيها أمراً ضرورياً، فإن شيئاً من مضمونه لم يعد قادراً اليوم على الثبات أمام النقد. فما كان أيسر من أن نثبت أن الانهيار كان قد بدأ قبل الفتح العربي، وأن الانقطاع لم يكن تاماً أبداً حتى بعد الفتح، وأنه حتى في الفترات التي كان فيها الانقطاع قائماً، كانت هناك عوامل أخرى تؤدي دوراً في ذلك. وخلافاً لذلك، يؤكد ستور بولين (Sture Bolin) وموريس لومبار (Maurice Lombard) أن العلاقات الإسلامية الأوروبية كانت على قدرٍ كافٍ من الأهمية والاتساع لتفسير كثير من ملامح البنية الاقتصادية الأوروبية، وأن الفضل يعود إلى الإسلام في النهضة التي بدأت تظهر ابتداءً من العصر الكارولنجي. هذه الطروحات هي الأخرى لم تلاق قبولاً، على الأقل في جملتها، لأنها لم تكن واضحةً بما فيه الكفاية. وهي تقع على أي حال، في الخطأ نفسه الذي وقع فيه بيرين، بما ارتكبته من لامبالاة مؤسفة لجهة التمييز بين الأماكن والتواريخ، وبميلها إلى أن تشمل بنظرة واحدة مناطق واسعة شاسعة، وهذا عملٌ تشكر عليه، ولكن من دون أن تلتفت إلى التطورات الحاصلة وإلى سياق الأحداث. وهذا عمل لا تستحق عليه الشكر نفسه. وليس هناك ما يمكن عمله سوى النظر إلى هذه الدراسة نظرةً أكثر حذراً، والاحتراس من استخلاص نتيجة متسرعة.

لقد سبق أن حاكمنا الأفكار المسبقة الزاعمة أن الإسلام كان معادياً للتجارة. فهل أضر الفتح العربي بالتجارة في المرحلة الأولى



منه، بنتائجه السياسية والعسكرية؟ طبعاً قطع الفتح بعض الدورات الاقتصادية، مع أن علاقات بيزنطة بسوريا ومصر لم تنقطع إلا في فترات كانت تدور في أثنائها حروب حقيقية بينهما، وأن الدورات الاقتصادية القديمة في البلدان التي باتت تحت الحكم الإسلامي، حل محلها في نظر سكان هذه البلدان، دورات اقتصادية جديدة (حلت تجارة الأغذية مع المدن المقدسة محل تجارة الأغذية مع القسطنطينية). بالتأكيد، لم يعوض سقوط المدائن في الناحية الأخرى، إلا بناء مدينة بغداد، مع أنها لم تبن إلا بعد قرن من الزمن. غير أن القادة العرب الذين كانوا أكثر تشتتاً، قدموا عملاء وزبائن جدداً. وباختصار، وإذا كانت قد حدثت أزمة، فإنها لم تكن أزمة عميقة، بل أزمة تكيف، ولقد حدث بالفعل أن النشاط التجاري قد استعيد وعلى نحوٍ أكثر اتساعاً مما كان عليه في السابق. ولئن كانت الوثائق والمراجع التي تعود إليها غير كافية ولا تتيح لنا تتبع مراحل هذه النهضة في العصر الأموي، فلا ريب في أنه كان في زمن الأمويين نشاطٌ قمينٌ، على الأقل، بالحفاظ على التقاليد. وباختصار، من الثابت، كما سنرى، أن النشاط التجاري كان يسير في اتجاهات بعينها أكثر منه في اتجاهات أخرى، وسنرى تأثير الأوضاع السياسية أيضاً على هذا التفاوت. لكن لا علاقة للإسلام ذاته، بذلك كله.

في الاتجاه المعاكس، أظهرنا قيمة العامل الإيجابي الذي شكلته الوحدة السياسية للإسلام، والتي عوضت بخاصة انقطاع الحِدود البيزنطية/ الساسانية. لا مجال لإنكار ذلك، ولكن يجب ألا نذهب بعيداً في تفسيره؛ فمن جهة أولى، استمرت التجارة على الرغم من التشرذم السياسي في القرنين التاسع والعاشر، ومن جهة ثانية، لا يمكن لنا أن نستنتج من الوحدة السياسية وحدة اقتصادية، وسنرى إلى



أي مدى يمكن القول بذلك حقاً؛ إنما يمكن لنا القول: لم ينتج عن الوحدة السياسية وحدة مقاييس وموازين ومكاييل، ولم تلغ إلغاءً تاماً رسوم التنقل في الداخل. ذلك أن السهولة التي توفرها الوحدة اللغوية أمرٌ بديهي، لكن هذه الوحدة لم تحصل إلا ببطء، فما أكثر التجار الذين كانوا يتنقلون من دون أن يعرفوا العربية. أما في ما عنى وحدة الشرع، فالحاصل هو عكس ذلك، لأن الناس من أديان ومذاهب متنوعة، والإسلام بوصفه عقيدةً لا يحفل كثيراً بالتجارة الدولية: فالوحدة قائمة، وهي وحدةٌ اعتيادية، وموجودة سلفاً، حافظت على نفسها، ثم توطدت مع نمو التجارة وازدهارها. بمعنى ما، كانت هناك وحدتان بدلاً من واحدة، وحدة المتوسط، ووحدة المحيط الهندي، لا بل كانت هناك وحدة ثالثة هي وحدة الطرق القارية.

الطرق البرية والطرق البحرية

منذ نهاية القرن الثامن، والعراق هو محور التجارة الأساسي. لذا، يمكن لنا انطلاقاً من العراق أن نتتبع طرق التجارة الرئيسية.

مجموعة الطرق الأولى هي التي تصل الخليج الفارسي ببلدان الساحل الهندي، وحتى بلدان أكثر بعداً. ويمكن لنا إلى حد كبير، أن نعتبرها وحدة مواصلات قائمة بذاتها، لكنها تشكل من جهة أخرى، القسم الشرقي من طرقات أطول تصل إلى المتوسط. في هذا الصدد، يجب الإشارة إلى أن العلاقات بين المحيط الهندي والبحر المتوسط، عندما كانت قائمة في العصور القديمة، كانت تمر عبر البحر الأحمر؛ وقد رأينا أن بيزنطة سعت بمساعدة أثيوبيا (الحبشة) إلى إحياء تلك الحال القديمة، عشية ظهور الإسلام. إلا أن الدولة الساسانية اجتذبت صوب الخليج الفارسي تجارةً، ما إن بدأت تتعامل مع القسطنطينية، منصرفةً عن روما، حتى غدت أكثر سويةً على الصعيد الجغرافي، إن لم يكن على الصعيد السياسي أيضاً (وسنرى أن تبدل أهمية المدن



التجارية على البحر المتوسط أسهم منذ القرن الحادي عشر في استعادة البحر الأحمر مكانته السابقة). لم يشكل النظام الأموي تهديداً فعلياً لهيمنة تجار المناطق الساسانية سابقاً، لأنه لم يكن ينقل بضائع إلى أي مدينة من مدن المتوسط الكبرى، بينما اشتدت تلك الهيمنة مع بناء مدينة بغداد، ثم تفاقمت مع استمرار هذه المدينة سيدة الشرق الأوسط بلا منازع. والبحارة الذين كانوا يسهمون في هذه التجارة، كان بعضهم من عرب العراق وعمان، ومعظمهم من الفرس، ولا سبيل إلى إنكار ذلك، حتى عندما كانت البصرة هي مرفأ الارتباط، وآثار هذا التفوق مازالت بادية، لا من جهة الهند وما وراءها فحسب، بل من جهة اليمن وأفريقيا الشرقية أيضاً.

حتى حدود العام الألف، كانت المرافئ التي ترسو فيها السفن التجارية في الخليج الفارسي هي البصرة وسيراف. وكان مرفأ البصرة، أو على الأصح المرفأ الساساني القديم أوبوله (Obollah)، وهو اليوم تابع للمدينة الجديدة المجاورة للبصرة، يشكو من اضطرار السفن إلى قطع مسافة طويلة في البحر عند طرف الخليج وعلى حدود مصب نهر الفرات (وكان أقل تقدماً مما هو عليه اليوم). لكنه، خلافاً لذلك، كان يتمتع بميزة إيجابية وهي أنه يوفر على التجار الراغبين في الوصول بسرعة إلى بغداد قطع مسافة شاقة وطويلة. وكان مرفأ سيراف أفضل منه، لكنه كان يخدم إيران الجنوبية أكثر مما يخدم العراق، ويقع على شاطئ قاحل ماحل. معظم السفن التي كانت ترسو في ميناء سيراف، كانت حين تواتيها الظروف المناخية، تقلع صوب مرفأ البصرة. وتجار سيراف وبحارتها هم وراء الوثائق الأصلية المهمة التي نرجع إليها في التأريخ للتجارة في المحيط الهندي.

من الخليج الفارسي كانت السفن تقلع في اتجاه مرافئ الهند الغربية وسيلان. ومعظمها كان يرسو في تلك المرافئ، وأقلها يتابع



طريقه إلى خليج البنغال. إلا أن بعض السفن كان يتجه مباشرة نحو شبه جزيرة ملقة، الواقعة شمال غرب سنغافورة الحالية ليرسو في قلا، مرفئها الأساسي. ومن هناك، كانت سفن قليلة تتابع طريقها لترسو في المرافئ الهندو ـ صينية، أو صعوداً نحو الصين مباشرة، لتصل إلى كانتون التي لم يكن أحدٌ ليجرؤ على الذهاب أبعد منها. كان الأمن والتجارة يتعاضدان من أجل تجنب المسافات البحرية الطويلة. لكن الرياح الموسمية كانت معروفة، فكان يحدث أحياناً، في طريق العودة، أن يتجه بعض السفن مباشرةً من الهند إلى الجزيرة العربية أو إلى أفريقيا الشرقية، قبل الوصول إلى الخليج الفارسي، على نحو ما كان يفعل الماليون (نسبة إلى مالي) في ظروف لا نعرفها، حينما يتجهون نحو أماكن أكثر جنوباً. تلك كانت الحال، على الأقل، في القرن التاسع. لكن، في نهاية القرن العاشر تحديداً تعرضت المستعمرة الشرق أوسطية في كانتون إلى مجزرة في أعقاب اضطرابات داخلية وقعت في الصين. ولزمن طويل بقيت العلاقة المباشرة شبه مقطوعة، وحينما يأتي تجار صينيون إلى مرفأ قلا، كانت تقوم عندئذ سوق التبادل الأساسية بين تجار الشرق الأدنى وتجار الشرق الأقصى.

لم يعرف نشاط تجار الخليج الفارسي وبحارته الذين ينافسهم بعض التجار والبحارة اليمنيون، في أفريقيا الشرقية إلا نادراً. لكن يمكن تأكيد أنهم كانوا يصلون إلى الشواطئ حتى جزيرة زنجبار (وهي تسمية فارسية) ولا نعرف منذ متى بلغوا جزر القمر وأقصى شمال مدغشقر. وكانت مقديشو وقلوة المرفأين الأكثر أهمية في تلك المنطقة، حيث كانت تسود علاقات بين اليمنيين والأثيوبيين (الأحباش) والصوماليين، وحيث كان بعض السفن يصل إلى جدة، مرفأ مكة. لكن السفن التي تصل إلى آخر البحر الأحمر كانت نادرة.



إلا أن بعض السفن المصرية كان يجتاز هذا البحر من أقصاه إلى أقصاه؛ لكن قبل نهاية القرن العاشر، لم يكن إسهام تلك السفن على جانب كبير من الأهمية، إذ كان تجار آخرون أكثر عدداً يكتفون بالاتجار مع جدة، منطلقين إما من آخر البحر الأحمر، وإما من مرافئ أخرى كمرفأ عيذاب (Aydhab) الواقع على الساحل المصري الأعلى، والذي يصلون إليه بقوافل عبر الصحراء. قلةٌ قليلة من المصريين كانت تصل إلى أبعد من اليمن.

كانت قوافل التجار الذين لا يكتفون بنقل بضائعهم إلى بغداد، وكذلك قوافل التجار الذين كانوا يأتون إلى بغداد لينقلوا منها هذه البضائع، تقطع الصحراء العربية بصعوبة بالغة لتصل إلى مصر في أقصى الشمال. وسواء أكان هؤلاء التجار يبتغون الوصول إلى مصر أم إلى المرافئ السورية، فقد كانوا يلتفون عليها عبر الهلال الخصيب. في العصر البيزنطي، كانت انطاكية في شمال سوريا هي نهاية المطاف. إلا أن ازدهار دمشق جعل الطرقات تنكفئ نحو الجنوب لتصل إلى البحر في اتجاه صور وطرابلس، ثم عكا في ما بعد، إلى أن برزت بيروت أواخر القرون الوسطى. وكانت القوافل تصعد من أعالي بلاد ما بين النهرين عبر آسيا الصغرى إلى القسطنطينية، إما عبر ملطية (Malatya) وإما عبر كيليكية وطوروس.

بقي المرفآن الأكثر أهمية في البحر المتوسط: القسطنطينية، خارج البلدان الإسلامية، والإسكندرية داخل بلاد الإسلام، ومنها كان يتم الانطلاق نحو سوريا. بعدما أدركت بيزنطة ابتداءً من منتصف القرن الثامن، أنها لن تقوى على دحر الإسلام، اعتمدت سياسة تقليص مكاسبه الاقتصادية إلى أقصى ما تستطيع باجتذاب التجار إلى القسطنطينية أو، إذا عز ذلك، إلى مرافئ بيزنطة أخرى، وأن تقطع عليهم الطريق إلى المرافئ الخارجة عن سلطة



باسيليوس(*). ذاك كان من أسباب تراخي العلاقات المباشرة الذي حدث في تلك الآونة بين الشرق والغرب المسيحي. ولهذا السبب، الجزئي طبعاً، قصم المسلمون ظهر السيطرة البيزنطية على البحار عندما استولوا على الجزر ولاسيما جزيرتي صقلية وكريت المهيمنتين على المتوسط. وتشهد أعمال القرصنة السورية والكريتية في اليونان وأعمال القراصنة الإسبان والمغاربة في شبه الجزيرة الإيطالية (وقد احتلوا باري (Bari) طيلة ثلاثين سنة) وحتى الشواطئ الفرنسية (حيث كانوا انطلاقاً من مخابئهم في غارد ـ فرينيه (Garde-Freinet) في الجبال التي أطلق عليها منذ ذلك الوقت اسم جبال «المور»(**) (Maures) يغزون على مدى أكثر من مئة سنة سفوح الألب، حتى سويسرا) على اضمحلال السلطة البيزنطية في الغرب، وضعف المقاومة المحلية في وجه الإسلام، كما في وجه النورمانديين والهنغاريين في الفترة نفسها. وتدل أعمال القرصنة كذلك على عدم كفاية العلاقات التجارية، وفي هذا الصدد لا يمكن أن يكون السبب إلا اقتصادياً. وسنتفحص بعد قليل هذه المسألة من زاوية أخرى. ومع ذلك، يجب ألا نتسرع في الاستنتاج بأن سبل العلاقات بين الشرق والغرب قد تقطعت جميعاً؛ فقد كان يمكن للبضائع أن تنتقل من القسطنطينية إلى شمال إيطاليا (البندقية (Venise)) عبر اليونان والبحر الأدرياتيكي (برغم أعمال القراصنة الدلماسيين (les dalmates)) كما انعقدت صلاتٌ بين المغرب وجنوب إيطاليا (وبخاصة أمالفي (Amalfi)) تشهد عليها كلمة «منقوش» (mancus) التي دخلت شبه الجزيرة الإيطالية، وصلاتٌ أخرى بين إسبانيا وفرنسا الكارولنجية.

(*) لقب إمبراطور بيزنطة.

(**) Mores أو Maures (المور أو الموريسك أو الموريسكيون) اسم كان يطلق على العرب في إسبانيا.



كانت الملاحة البحرية ناشطةً على الرغم من السواحل المجافية في شطرها الشرقي بين مصر والمغرب وإسبانيا، أي مهما كان الانقطاع السياسي مع البلدان الإسلامية في الشطر الجنوبي من المتوسط.

إلى الطرق البحرية تضاف الطرق البرية. تكلمنا على الطرقات التي كانت تصل بين البحرين، وكانت هناك طرق أخرى تصل إلى بلاد السودان عبر الصحراء من مختلف بلدان السواحل المتوسطية حتى من المغرب. إلا أن الطرقات القارية الرئيسية كانت تنتظم حول آسيا الصغرى منذ ما قبل الإسلام بزمن، وبعضها كان يصل هذه البلدان ببغداد، كما كان يصلها قبل ذلك بالمدائن مروراً بنيسابور والري (القريبة من طهران الحديثة) وهمذان: وتلك أيضاً كانت طريق الحجاج القادمين من خراسان إلى مكة. وكانت الطرقات الأخرى المؤدية إلى أبعد من بخارى وفرغانة تصل إلى الصين، ولكن غالباً ما كان يلتقي عندها تجار الإمبراطوريتين. وأخيراً، كانت هناك طريق أخرى تصل آسيا الوسطى عبر خوارزم ببلاد الفولغا حيث كان النورمانديون. وتدل قطع النقود التي تم العثور عليها ـ إن كان ثمة حاجة إلى دليل ـ على الدور الرئيس الذي كان لهذه الطريق في العلاقات بين روسيا وبلاد ما بين النهرين، وقد كانت علاقات شديدة التوتر بسبب الحرب شبه الدائمة بين المسلمين ودولة الخزر، وكذلك بسبب التضاريس الجغرافية الوعرة. ومع ذلك، كانت منتجات آسيا الوسطى تصل عبر إيران الشمالية فالبحر الأسود إلى ترابزون (أو طرابزون)(*) ومن هناك كانت تنقل إلى القسطنطينية براً عبر سلسلة جبال أرمينيا ـ الأناضول، فكان تجار آخرون، «نورمانديون» من

(*) Trébizonde إمبراطورية تريبيزوند الإغريقية ورثت الإمبراطورية البيزنطية سنة 1204 واستمرت حتى سقوط القسطنطينية سنة [1461] على يد محمد الفاتح، وكانت عاصمتها ترابزون على البحر الأسود.



كيف (Kiev) يأتون لشرائها من القسطنطينية مع منتجاتها الزراعية.

ولا يمكن إلا أن نستغرب غياب أوروبا الغربية عن هذا المشهد. قلنا إنه كانت هناك علاقات بين إسبانيا وفرنسا، ولكن يبدو أن تلك العلاقات كانت من صنع اليهود على جانبي الحدود الإسبانية الفرنسية. فلماذا لم يكن هناك شرقيون حقيقيون، على حين أنهم كانوا يأتون إلى الغرب في العصور القديمة وحتى أواخر العصور الوسطى وداخل العالم الإسلامي، بات المغاربيون(*) هم الذين يذهبون إلى الشرق وليس الشرقيون هم الذين يذهبون إلى الغرب؛ وليس ذلك لأن هؤلاء لم يعودوا تجاراً، وإنما بالضبط لأنهم كانوا يتاجرون مع شعوب أخرى في مناطق أخرى.

يقال إن سبب ذلك هو الاختلاف الديني، لكن المسلمين كانوا يعيشون ويتعاملون مع القسطنطينية المسيحية، وعلى أي حال، لم يؤثر التناقض مع أوروبا المسيحية على مسيحيي الشرق ولا حتى على اليهود لأنهم كانوا موجودين في كلا الجانبين. يبدو أن الغربيين، شأنهم في ذلك شأن الصينيين والبيزنطيين، منعوا التجار القادمين بحراً من دخول أراضيهم؛ وهكذا فعل المسلمون في ما بعد، عندما بدأ المسيحيون يرتادون مرافئ المسلمين، في حين أن شعوب السهوب الآسيوية الروسية وأفريقيا السودانية لم يفعلوا ذلك بسبب انعدام التنظيم عندهم. ولكن من الثابت أن مرافئ فرنسا وإيطاليا الشمالية المتوسطية، حتى هذه المرافئ كان التجار المسلمون لا يلتفتون إليها أبداً. ولا يفسر ذلك إلا انعدام الجاذب الاقتصادي، وتفضيل طرق البر عبر شبه الجزيرة الإيطالية والإسبانية وعبر أوروبا الوسطى التي كانت في أيدي تجار هذه البلاد.

(*) المغاربيون (maghrébins) هم أبناء المغرب العربي (Maghréb) قاطبة أي سكان شمال أفريقيا، والمغاربة (marocains) هم سكان المغرب الأقصى (Maroc) وحده.



مهما يكن من أمر، فثمة حقيقة لا مراء فيها، وربما باستثناء شيء واحد سنعرض له بعد قليل: كان هناك تجار متوسطيون من جهة أولى، وتجار من المحيط الهندي من جهة ثانية، ولا يمكن لأحد أن يمر من جهة إلى أخرى. من ناحية البر، كان يصعب رسم خطوط فاصلة بوضوح، ولكن لم تكن هناك تجارة مباشرة بين الصين وروسيا. حوالي القرنين الحادي عشر والثاني عشر، كان هناك تجار يسافرون من المغرب إلى الهند، ولكنهم كانوا يتعاملون مع مسلمين مثلهم لا مع أجانب؛ وحتى في هذه الحالة، كانت هناك رحلتان متتاليتان: أبداً لم يتم إنجاز صفقة واحدة مباشرة من جانب في اتجاه جانب آخر. وفي فترة لاحقة، كان الاستثناء الوحيد المعروف هو اليهود «الرذنية» (أو الردنية أو الرهدنية)(*) الذين سنعود إلى الكلام عليهم لاحقاً.

التعاون بين المذاهب

بعدما تكلمنا في موضوع الطرق التجارية، نتناول ها هنا موضوع التجار. أشرنا إلى النشاط التجاري أو انعدامه في بعض المناطق. هناك جانب آخر في هذا الموضوع هو تعدد المذاهب الدينية التي كان التجار ينتمون إليها: فهناك مسلمون ومسيحيون ويهود وزرادشتيون وبوذيون في آسيا الوسطى، ومانويون على قدر ما كان متاحاً لهم أن يظهروا. لكن هؤلاء جميعاً كانوا لا يعيشون منفصلين بعضهم عن بعض، بل كانوا يعملون معاً ويسافرون معاً.

(*) الردنية أو الرهدنية (Rahdanites) جماعة من اليهود العرب كانوا تجار رقيق، يسمون بالعبرية ردنيم (רדהנים) ومفردها ردني (רדהני). وكانوا يتكلمون العربية والفارسية والإغريقية والفرنجية والإسبانية والسلافية ويجوبون الآفاق بين الشرق والغرب حاملين بضائعهم من الرقيق نساءً وخصياناً وغلماناً ومن الحرير والفرو والسيوف، بين العام ستمئة والعام الألف.



يروى، سواء كان صدقاً أو كذباً اختلاقاً، لكن يبقى على أي حال ذا دلالة، أن التجار المسلمين مثلاً، كانوا لا يتوانون عن الدفاع عن تاجر يهودي يتعرض أحياناً لمعاملة غير سوية. وفي المحيط الهندي، في السفينة الواحدة، كان هناك تجار مسلمون وهندوسيون وصينيون، علاوةً على التجار من ملة واحدة تكون لهم سفنهم الخاصة. على أنه يجب التمييز بين التجار والبحارة. وكان البحارة من شعوب سواحل المحيط الهندي من عرب وفرس وهندوس (ومن صينيين في بحارهم، وماليين أحياناً أبعد من ذلك إلى الجنوب)، وشعوب سواحل المتوسط من سوريين وإسبان ومغاربة على سواحلهم وجزرهم. ومع أنه كانت هناك سفن لليهود (ولكن يهود أوروبا؟) في زمن شارلمان، فمن الثابت أن يهود الشرق ومسيحييه غدوا في ما بعد تجاراً، في هذا البحر أو ذاك، لا بحارةً.

اشتهرت مجموعةٌ من التجار اليهود، على ذمة ابن خردادبة - (أو ابن خردبة، وهو جغرافي موظف من أصل فارسي، عاش في أواسط القرن التاسع) - الذي يسميهم في كتاب له «الرهدنية» (Rahdâniya) وهي تسمية فارسية تعني «أصحاب الطرق» (Routiers)، ويمزج سيرتهم على أي حال بسيرة مجموعة أخرى من التجار «الروس» (= النورمانديين) الآتين من بغداد. ويقول ابن خردبة إن هؤلاء التجار اليهود القادمين من أوروبا الغربية المسيحية والإسلامية كانوا يجتازون العالم الإسلامي، فيختارون طريقاً من أربع طرق توصلهم إلى الصين. وكانوا يتدبرون أمرهم بما لديهم من خبرة ومعرفة، فيتخاطبون مع الناس بكل اللغات التي يتكلمها أبناء المناطق التي يجتازونها. بين الطرق الأربع، طريقان بحريتان تتخللهما بعض المسافات البرية التي لابدّ منها: تمر الأولى ببرزخ السويس والبحر الأحمر، والثانية بسوريا وبلاد ما بين النهرين والخليج الفارسي. والطريقان الأخريان بريتان، أولاهما طريق القوافل البرية، وهي



موازية للطريق البحرية الثانية التي ذكرناها، والثانية تلتف حول الإمبراطورية البيزنطية شمالاً عبر أوروبا الوسطى، ولا تحاذي العالم الإسلامي إلا من جهة آسيا الوسطى بعد اجتياز روسيا الجنوبية ودولة الخزر حتى بحر قزوين، قبل الدخول في منطقة النفوذ الصيني. ومما يدفع إلى عدم الاقتناع بما يقوله ابن خردبة هذا: احتمال الاختلاف الزمني، الفرادة والمخاطرة اللتان تميزان تلك الجماعة التي تجمع في آن معاً عالمي المتوسط والشرق الأقصى، عدم توفر أي شهادة أخرى تتوافق مع هذه الرواية سواء في الأدب الأوروبي أو في الأدب الإسلامي، غرابة تنظيم تجاري بهذه الخصوصية على حين أن كل المعلومات الأخرى تفيد، خلافاً لذلك، أن التجارة كانت تتعايش فيها الملل الدينية جميعاً: لا نقول إن الحذر يستوجب الطعن برواية ابن خردبة، بل نقول إننا يجب ألا نحكم عليها الآن، أو علينا أن نعتبرها قليلة الأهمية، أو أنها غير أكيدة تماماً.

ثمة وثيقة أخرى، أصيلة معروفة باسم «جنيزة القاهرة»(*) تخص هي الأخرى تجارة اليهود في مصر وفي المحيط الهندي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، ولكن لا ذكر فيها البتة للتجار «الرهدنية».

تقنيات النقل

يستحيل أن نعمد إلى وصف دقيق لأساليب السفر وأشكاله في مختلف المناطق التي كان يتم التنقل عبرها. لكن أهم ما يجب

(*) جنيزا أو جنيزة (بالعبرية: גניזה وتلفظ بالجيم المصرية) اسم موقع قريب من كنيست يهودي قديم في القاهرة، عثر فيه على مخطوطات يهودية باللغتين العربية والعبرية. ولهذه الكلمة الجذر نفسه بالعربية منه «جنازة»، أي الدفن أو الدفينة. وبالعبرية هي مجموعة الأوراق والوثائق التي لا يجوز إبادتها أو إهمالها وفقاً للديانة، وإنما يتم تخزينها في غرفة معزولة في الكنيس أو المعبد.



الإشارة إليه في البحر، هو القطيعة بين الممارسات والأعراف المتوسطية وتلك المعروفة في المحيط الهندي، وهي قطيعة أكثر حدةً مما كان يجعلنا نعتقد ضيق برزخ السويس، أو انتقال تجار البصرة إلى الأراضي السورية. خلافاً لما كانت عليه الحال في البحر المتوسط، وفي بحار الصين (ناهيك عن الماليين الذين كانت زوارقهم مقدودة من جذع واحد) فإن الألواح التي كانت تتألف منها السفن لم تكن مثبتةً بالمسامير، بل كانت مجموعةً بعضها إلى بعض بحبالٍ تترك بينها فرجات تسد بالزفت والقطران. وكان هذا الأسلوب المألوف في العصور الوسطى يحير الأذهان، إلا أن التراث الشعبي يفسره تفسيراً أسطورياً بأن جبلاً من المغناطيس في قاع البحر يجتذب الحديد فيقتلع المسامير من ألواح السفن فيجعلها حطاماً. ربما كان هذا النوع من السفن أكثر من السفن المسمرة مرونةً على أرصفة الموانئ وأثناء العواصف، لكن من الأرجح أن الحصول على الحبال كان في الأماكن التي تصنع فيها السفن أكثر سهولةً من الحصول على مسامير الحديد، في البداية (ثم صارت حرفةً تقليدية في ما بعد)، علاوةً على أن المسامير تصدأ. في المحيط الهندي كانت السفن تصنع من خشب الدلب المتين، وكانت الحبال والأشرعة تصنع من ألياف شجر جوز الهند القوية. وكان يستفاد من شجر النخيل أحياناً لصنع صواري السفن. ومما يسترعي الانتباه أن هذه الأشجار، وبخاصة أفضلها، لم تكن لتنبت في أي مكان من العالم الإسلامي، باستثناء شجر النخيل الذي لم يكن يمكن قطعه والانتفاع بخشبه، لأنه كان يزرع من أجل تمره، ومن ثم كانت تجارة سكانه البحرية وملاحتهم تقوم قبل كل شيء على استيراد المادة الأولية الضرورية إما من الهند وإما من أفريقيا الشرقية. وغالباً ما كانت الأخشاب المستوردة تنقل بأكملها عائمةً تقطرها السفن وراءها. وغالباً ما كانت السفن تصنع بحسب التقاليد المحلية في البلدان التي يرتادها



البحارة، وبخاصة في أرخبيل جزر لاكديفيا وملديفيا الغنية بشجر جوز الهند، فكان سكانها يلبون جميع حاجاتهم المعيشية من عائدات هذه الأشجار.

استخدم الشراع الذي سمي بخطأ لفظي لا تعرف حقيقته بالضبط، بـ «الشراع اللاتيني» (مثلث الشكل) عوضاً عن الشراع المتوسطي المربع الشكل، استخدم لأول مرة، ومنذ ما قبل الإسلام، في المحيط الهندي. ويتيح هذا الشراع المناورة بسهولة وعلى نحو أفضل حين تشتد الرياح العاتية، وذلك في زمن لم تكن فيه تقنية السير ضد اتجاه الريح قد ظهرت بعد. ولم تظهر الدفة التي تستخدم في قيادة السفينة إلا في القرن الثامن في كلا منطقتي الملاحة، وليس بإمكاننا أن نرسم تاريخها ها هنا. وفي كلا المنطقتين، وفي العصر نفسه، ظهر الاستخدام البحري للبوصلة التي كان الصينيون يعرفونها قبل ذلك بزمن بعيد، لكن تاريخ وضعها موضع الممارسة العملية مجهولٌ هو الآخر. حتى أواخر العصور الوسطى كان بحارة المحيط الهندي يستهدون ـ حين لا تبدو لهم اليابسة ـ بواسطة مراقبة النجوم التي كانوا يتناقلون المعارف في شأن أوضاعها ومداراتها جيلاً بعد جيل، ويقيسون المسافات بأساليب تجريبية كانت تسفر أحياناً عن نتائج مدهشة، بالقياس إلى الظروف في ذلك الزمن. ولربما كانت هناك كتب لتقوية الذاكرة سابقة على الكتاب الوحيد الذي بلغنا، وهو أفضلها جميعاً بالتأكيد، ومقسم إلى أجزاء، ومؤلفه هو ابن ماجد الذي عاصر فاسكو دي غاما.

كانت المشكلة الأهم في بناء السفن في البحر المتوسط هي مشكلة ندرة الأخشاب، بسبب ندرة الغابات (كانت أقل ندرةً مما هي عليه اليوم) في بلاد المسلمين وقلة تكيفها مع هذه الصناعة. كانت



الحاجة ماسة إلى أخشاب الصنوبريات التي كانت مصر تستوردها من الإسكندرون خاصة. وكان يحدث أحياناً أن تشترى سفنٌ جاهزة مصنوعة في إيطاليا، أو يستعان بأجزاء من سفن أجنبية معطوبة. ويقال إن صعوبة التزود بالأخشاب كانت وراء انهيار الأسطول البحري الإسلامي أمام الأساطيل الأوروبية، ويجب ألا نبالغ في صحة هذا القول، لأن الحاجة إلى الأخشاب لم تكن بالغةً إلى هذا الحد، ولأن أساطيل بحرية أخرى انهارت لأسباب لا تمت إلى تلك الحاجة بصلة. وسنرى أن أسباباً أخرى أسهمت في انهيار البحرية الإسلامية.

وفي البر، كان التنقل يتم على ظهور الدواب ولاسيما الجمال. لم يكن المشرق يجهل تقنية شق الطرقات، ولكن كان يكتفى على العموم بالدروب التي تشق بالأقدام. ذلك أن الاستعانة بالدواب للتنقل، كانت من الناحية العملية أكثر سهولةً من استعمال العربات، على الرغم من أن الدولاب كان يستخدم كذلك. وكانت المسافات الطويلة تحتاج إلى تنظيم مراحل للمناوبة والإبدال، فكانت قوائم الدواب أكثر قابليةً من الدولاب تكيفاً مع طبيعة الطرقات على أنواعها المختلفة، وللعبور في الممرات الضيقة والوعرة. وكان تحميل الأثقال على ظهور الدواب أسهل من سحبها بالعربات لأن طوق العنق لم يكن معروفاً بعد. ولا يعني ذلك أنه لم تكن هناك طرقات مشقوقة في الجبال، وجسورٌ شيدت على الأنهار، وجسور للسفن تنفتح عند الأنهار الكبرى الصالحة للملاحة. ومرحلةً تلو الأخرى، وشيئاً فشيئاً كان يجري تبعاً لنمو التجارة، ولاسيما في الفترات التي كانت لا تفضي إلى ولادة مدن، إنشاء نزول لمبيت التجار وحيواناتهم وبضائعهم، كان يطلق عليها التسمية التركية: «خانات القوافل» (caravansérails فنادق لمبيت التجار وقوافلهم).



لم يكن ليسافر أحدٌ بمفرده سواء في البحر أو في البر. كان السفر بحراً يراعي تغير مناخات الفصول، بأكثر مما يفعل المسافر براً. وفي ما عدا ذلك، كان الأمن وضرورة التعاون تحسباً لوقوع أحداث طارئة قد تكون خطيرة، يقتضيان تنظيم قوافل سفر جماعية. وكانت الرقابة الإدارية مبسطة أيضاً، وكانت البضائع تصل في بعض الأحيان بكميات كبيرة فيتخذ وصولها شكل المعارض المرتجلة والمؤقتة. وكانت هناك حالة خاصة هي الحج، الذي كان يلزم أن يقوم به تجار وجنود في آن معاً.

مواد التجارة

لن نعدد ها هنا كل البضائع التي كانت تنقل، لكننا نحذر القارئ من الاعتقاد بصحة الفكرة التي تنطوي عليها الكتب سواء أكانت جادة أم شعبية ساذجة، وهي أن «تجارة الشرق» كانت بضائع خيالية ساحرة وكنوز ألف ليلة وليلة. بطبيعة الحال، ما كانت الأسفار المحفوفة بمخاطر جمة، وبعيدة المدى - كانت الرحلة في المحيط الهندي تستغرق عملياً ذهاباً وإياباً سنة كاملة تقريباً - لتستهوي أحداً قط، لو لم تكن تحمل وعوداً بالغنى والثراء. وتحفل حكايات السندباد البحري بهذه الأجواء، كما في كتاب **عجائب الهند** الذي يبدو كأنه كتاب تاريخ لمؤلفه القبطان السيرافي بوزورغ بن شهريار. وبلغة الاقتصاد، لم يكن الاتجار مع بلدان بعيدة يستحق عناء تلك المشقات كلها لو لم يكن يعد بالحصول على بضائع ذات أسعار تفوق كثيراً ما يبذل من جهود في سبيلها، أي بضائع فاخرة رفيعة القيمة والثمن. وعلينا ألا نستنتج من ذلك أن البضائع كانت هي هذه وحسب؛ فالزبائن كانوا يحتاجون إلى محاصيل زراعية أخرى تدخل في باب الاستهلاك اليومي، ويعوض تأمينها اليومي للمستهلكين مخاطر الخسارة التي قد تلحق بالتجار إذا بارت تجارة البضائع



الأولى. في الجملة، كانت التجارة الواسعة النطاق تقوم على الجمع بين نوعين من البضاعة، الأول كبير الحجم يملأ السفن ويوفر تكلفة الشحن، والثاني يضمن الأرباح.

على صعيد التجارة الوسيطة، ما بين المناطق المحلية، والتي تقوم على تبادل المنتجات الشائعة الاستهلاك من حاجيات غذائية وصناعية، وعلى نقلها إلى مراكز الاستهلاك الكبيرة، كان القمح وبعض المعادن ينقل من العراق الأعلى نحو بغداد عبر دجلة، والمنتجات الغذائية على اختلاف أنواعها، من مصر إلى القاهرة عبر النيل. أما التجارة الدولية الفعلية، فكانت تهتم بالسلع الوظيفية أكثر من اهتمامها بالمحاصيل الزراعية: السلع الاستهلاكية، السلع التي يحتاج إليها الإنتاج الحرفي المحلي، اليد العاملة، سلع الترانزيت التي تنقل في ما بعد إلى أمكنة أخرى، وكان لنسبتها أهمية كبيرة في التوازن الاقتصادي العام، ويمكن لها أن تتغير بتغير الزمان والمكان. ويجب التمييز، من زاوية أخرى، بين الاستيراد والتصدير ودراسة العلاقة بينهما.

كانت تجارة الاستيراد من المحيط الهندي وما وراءه نحو السواحل الإسلامية تتضمن منتجات ثمينة: حجارة كريمة، ولاسيما إن كانت على نحو غير منتظم، التوابل وأهمها البهار، والفلفل، التي كانت تستعمل عادةً في تحضير المآكل، وفي مستحضرات الصيدلة والتجميل، وصناعة العطور... إلخ. وكانت الصناعات الخشبية الثمينة تستعين أحياناً ببعض تلك المنتجات، ويستعمل بعضها الآخر في صناعة الأثاث، كما كان يستعمل بعضها أيضاً في ورشات بناء السفن، كما رأينا. وكان يحدث أن تصل من الصين منتجات مصنوعة مثل البورسلين بمختلف أنواعه، ومنتجات الحرير، وربما الورق الصقيل (وهنا، يجب الاحتراس من المبالغة، بالنظر إلى الظروف



والمخاطر المحيطة بنقل سلع كهذه سريعة العطب لمسافات طويلة جداً). وكان ينقل أيضاً ـ وأحياناً من مرحلة إلى أخرى، حيث يتم تبديلها ـ الحديد والقصدير والرز والسمك. وبالمقابل، كان ينقل إلى الهند والصين المرجان والعاج اللذان يتم التزود بهما من غرب المحيط الهندي وأفريقيا الشرقية، أو يستوردا من حوض المتوسط، كما ينقل الزيت والتمر والملح واللؤلؤ من الخليج الفارسي، والأقمشة المتينة ولكن شائعة الاستعمال... إلخ. وعبر البحر المتوسط، كان ينقل إلى الشرق من الغرب المسيحي كما من الغرب الإسلامي، حديد ومعادن أخرى وأقمشة متينة وقمح وأسماك مملحة وملح. وكان يباع حجر الشَّبَه ومنسوجات رقيقة راقية والتوابل على أنواعها وسلع مصنوعة من المعدن والزجاج. ومن بلاد الشمال، كان ينقل عبر البر والبحر، العسل والشمع والفرو والعبيد. ومن بلاد الجنوب وأفريقيا عبيدٌ آخرون وعاج... إلخ. من ذلك كله نختار بعض الأمثلة لدلالتها الخاصة. كانت السلع المعدة للاستهلاك فقط، مهما بلغت قيمتها من الأهمية، كالبهار والفلفل مثلاً، يمكن أن تختفي، ولا أقول من دون أن ينتج عن ذلك خسارة، ولكن من دون أن ينال ذلك من أي نشاط إنتاجي في بلاد الإسلام. وعكس ذلك تماماً في ما يتصل بتجارة الرق من جهة أولى والمواد الأولية كالحديد والخشب من جهة ثانية، فهذه المواد كانت تؤدي دوراً وظيفياً أكثر أهميةً، وتندرج عضوياً في الاقتصاد الإسلامي: استيراد المواد الأولية لصنع المنتجات محلياً وبيعها بأسعار أرفع، واستيراد اليد العاملة الرخيصة، ذلك ما يميز على نحوٍ ما الاقتصاد «الاستعماري» (الكولونيالي) الذي كان الإسلام يستفيد منه وأوروبا تمونه. ومن دون إفراط، لأن السلع التي ينتجها المصدرون لا تصرف إلا باعتدال. علاوةً على ذلك، ينقلب الميزان شيئاً فشيئاً، ومنذ القرن الحادي عشر كف الغرب عن تصدير العبيد، وبفضل



حجر الشَّبَه استطاع أن ينتج منسوجات وأقمشة أخذ يصدرها إلى الشرق. وفي أواخر العصور الوسطى، بدأت تجارة الترانزيت تفوق بيع المنتجات البلدية، ومعنى ذلك أن أي تغيير في طرق التجارة ستكون له أخطر العواقب. ولكن التوازن كان لايزال قائماً في أواخر العصور الوسطى.

أشكال التجارة

ليست لدينا أي إحصائية تتيح لنا قياس الفرق بين الواردات والصادرات. ولكن يمكن لنا أن نسجل بعض الملاحظات العامة. لم يكن هدف أي دولة في القرون الوسطى، مهما بدا غريباً في نظر من اعتاد ذهنه على مفاهيم الاقتصاد الحديث، أن تجعل ميزانها التجاري يميل إلى رجحان كفة التصدير على الاستيراد. بل إن كل شيء، كما سنرى بعد قليل، كان يعمل من أجل تشجيع الاستيراد وتغليبه على التصدير. ففي ظروف الإنتاج المحدود في ذلك العصر، لم يكن الهم الأساسي البحث عن منافذ جديدة في الأسواق لتصريف المنتجات وتصديرها، وإنما كان الهم في البحث عن أشياء ناقصة لاستيرادها من الخارج. وكانت القوة والرفاهية تقومان على الحصول بما يكفي على كل ما يعتقد أنه مهم من أجل طرد شبح ذلك النقصان. وإذا كان العالم الإسلامي لا يمتلك إمكان التصدير أكثر من الاستيراد، شأنه في ذلك شأن أوروبا إبان نهضتها، فإنه كان يسعى على الرغم من ذلك بكل ما لديه من جهد إلى زيادة صادراته. لكنه لم يكن يشكو عجزاً نقدياً، بل إنه كان يرسل قطعاً نقدية ليسد النقص الباقي من مبيعات البضائع، على نحو ما كانت تفعل الإمبراطورية الرومانية سابقاً في المحيط الهندي. كان التجار يحملون أكياساً من قطع الذهب والفضة ويصطحبون معهم حوالات (رسائل صرف lettres de change) كانت تبدو لهم أكثر مرونةً وسهولةً من الأحمال الثقيلة.



وفي الأوقات التي كانت فيها البضائع تحمل في اتجاه أو في آخر، كان الربح ينتج لا عن بيع البضائع بثمن يزيد عن ثمن شرائها، وإنما كان يكمن في عملية دراسة الأسعار في مختلف الأماكن، ثم شراء بضاعة ما من سوق ما بسعر معين، ثم بيعها في سوق أخرى بسعر أعلى.

رأينا أنه كان للدولة أراض زراعية ومشاغل حرفية وصناعية خاصة بها، وكان لها أيضاً وعلى نحو متغير، امتيازات تجارية كان النظام يسميها المتجر أي حرفياً وببساطة محلاً للتجارة أو مستودعاً تجارياً. وفي مصر حيث كان المتجر متطوراً إلى حد بعيد، فإنه كان يستورد الحديد والأخشاب ويصدر حجر الشّبَه. وفي أواسط العصور الوسطى كان حجر الشّبَه يستعمل تفادياً لشراء الحديد والأخشاب الضرورية لبناء السفن وصنع الأسلحة وما يستتبع ذلك من نزفٍ نقدي كان النقص في مناجم الذهب يبعث على الخشية منه أيما خشية. لكن شيئاً من ذلك لم يحصل في ما بعد. وفي العراق حيث كانت الثقافة والتقاليد مختلفة، كانت جهود البويهيين من أجل إدخال نظام شبيه به تبوء بالفشل. ومن خارج تلك الامتيازات التجارية، كان للدولة الأولوية في شراء ما يناسبها، وغالباً بالسعر الرسمي. وذاك أسلوبٌ يضر بالتجارة الخاصة والحرة، ويثير حنق التجار واعتراضهم عليه، وسنرى ذلك في سياق الكلام على أواخر العصر الوسيط.

أما التجار الذين ينزلون في مرفأ أو يصلون إلى مدينة حدودية أو حتى إلى أي مدينة كبيرة داخل البلدان الإسلامية، فلم يكن لهم الحرية في إنزال بضائعهم فيها، كما لم يكن لزبائنهم المحتملين أن يهرعوا إلى ملاقاتهم لإبرام الصفقات معهم. هذا الأسلوب الذي انتشر في أثناء فترة الانحطاط الذي حدث في أواخر القرون الوسطى، كان قبل ذلك ممنوعاً منعاً باتاً، إذ كان هناك خط يفصل



بوضوح بين التجارة الكبرى (تجارة الجملة) مع الخارج، والبيع بالمفرق أو التجارة الصغرى الحرفية في السوق الداخلية. كان النظام المعمول به هو نظام الفندق (كلمة ينطقها الطليان: فونداكو (fondaco)، ولعلها من اليونانية بندقية (Pandokeia)) وبموجب هذا النظام، يحمل التجار وعملاء الدولة البضائع إلى مستودع حيث تفرض عليها بعد تسجيلها بتفصيل دقيق، كل الضرائب التجارية والرسوم الجمركية، فإما أن تدفع على الفور، وإما أن يؤجل دفعها إلى ما بعد بيع البضائع. وكان ذلك يصب مباشرةً في مصلحة الدولة. ثم كانت هذه البضائع تباع بعامة بعد وضعها بالمزاد العلني إلى الراغبين في شرائها، وبخاصة إلى تجار المفرق. وهنا يأتي دور السمسار (بالإيطالية: سنسال (sensal)) الذي كانت خدماته ضرورية للتجار الآتين من بلدان أخرى ولا يعرفون لغة البلد ولا تقاليد أهله ولا أسعاره. ولم يكن ذلك الدور سوى وظيفة السمسار العادي الذي كان يضطلع أينما وجد، حتى في تجارة السوق المحلية، بدور الوسيط التجاري بين المنتج الباحث عن زبون يبيعه منتجه، وبين زبون يبحث عن هذا المنتج لشرائه.

باستثناء مصر، ليست لدينا معلومات كافية حول الحقوق المستوفاة ليكون باستطاعتنا الدخول في التفاصيل. على أن تلك الحقوق لم تكن حقوقاً جمركية بكل معنى الكلمة، وإنما كانت رسوماً تفرض على التجارة وعلى الخدمات (إنزال البضائع في المرفأ، جرد البضائع... إلخ) يتراوح مجموعها بين 10 في المئة و30 في المئة من قيمة البضائع تبعاً لنوعيتها ولصاحب البضاعة. وكانت هناك أيضاً ضرائب على البضائع المصدرة تحسب على نحوٍ يثبط همة التاجر الذي لم يستورد بعد ما فيه الكفاية. وكان الفقه من الناحية النظرية يرى أن التجار القادمين من خارج البلد، عليهم أن



يدفعوا ضريبةً تتغير بحسب مذاهبهم وانتماءاتهم السياسية، وذلك وفقاً لقاعدة سابقة يبدو أن الخليفة عمر بن الخطاب كان قد وضعها. أما التاجر الأجنبي فسيدفع، عملاً بالتدبير الذي كانت بيزنطة تفرضه على التجار المسلمين، 10 في المئة، فإذا كان من أهل الذمة يدفع 5 في المئة، بينما التاجر المسلم يدفع 2,50 في المئة (1/4 العشر). ومن الناحية العملية، يصعب معرفة النسب التي كانت تدفع فعلاً، لكن من الثابت أنها كانت مختلفة ومتفاوتة. المبدأ عند المسلم أن الحق الذي عليه أن يدفعه يعادل قيمة الزكاة التي عليه أن يدفعها مرة واحدة في السنة.

لكن اتفاقيات تجارية بدأت توضع منذ القرن العاشر على أي حال، وتخفض قيمة الضريبة تبعاً للعلاقات السياسية المتبادلة، أو تبعاً لمدى الحاجة إلى السلع المستوردة. على صعيد آخر، كان نظام المرافئ البحرية مختلفاً عن نظام الحدود البرية حيث كان يفرض «العشر» على كل التجار من كل الطوائف والأعراق وعلى كل البضائع القادمة من الخارج. وأياً كانت الخصوصيات النظرية، فليس ثمة ما يوضح إن كان المسلمون قد تمتعوا بامتياز واضح بحيث كان التجار الأجانب وبأعداد متزايدة يلتحقون بهم إلى حد أنهم حلوا محلهم في ما بعد، ومن دون أن يكون هناك أي مؤشر على أنهم عمدوا إلى وضع ممتلكاتهم تحت اسم شريك لهم مسلم.

قلنا إن الفقه كان يتروى في شأن التجارة الخارجية؛ ومعنى ذلك أن هذه التجارة احتفظت بثقافة وتقاليد غريبة على الإسلام. يتحدث الفقه عن بعض العادات والمؤسسات التي تستفيد منها التجارة مع الخارج، ولكن من دون أن يذكر الحالة التي تنطبق على هذه التجارة. وعلينا أن نحاول تحديد بعض هذه العادات البالغة الأهمية في التاريخ المقارن للتقنيات التجارية.



أشكال الدفع والإقراض؛ الربا

كانت المشكلة المطروحة على التجار كما على محصلي الضرائب هي نقل الأموال. يقال إنه غالباً ما كان يجتمع نقل الأموال ونقل البضائع. ولكن مهما كانت الحقيبة التي تنقل فيها النقود صغيرة الحجم فإنها تبقى معرضةً لمخاطر السفر. لا بل إنها كانت تتعرض لمخاطر أشد في بعض الأحيان. من هنا مبعث الحاجة إلى إيجاد أساليب تقلص إلى أقصى حد مخاطر نقل الأموال. تكلمنا على سندات الدفع الخضراء لموظفي إدارة الضرائب، وكانت تسمى صكوكاً (ومفردها صك، ومنها الكلمة الحديثة شيك). عرفت العصور القديمة العمل بالقروض وأساليبه، ولم يكن العصر الإسلامي الوسيط هو مخترعها، ولكن لعله أتقن استعمالها، وعلى أي حال طور هذا الاستعمال إلى حد بعيد. وأهم تلك السندات كانت رسالة الصرف (lettre de change) (حفاظاً على الترجمة العادية، وهي ليست ترجمة موفقة) التي تسميها كتب الفقه حوالة المشتقة المعنى من تحويل والتي تحمل من الناحية العملية معنى التسمية الفارسية سفتاجه (suftadja). وهي تقضي بأن يودع شخص ما، ولنسمه (أ) لدى شخص آخر (ب) رسالة إلى شخص ثالث (ج) مقيم في مكان آخر، تطلب منه أن يدفع لـ (ب) حامل الرسالة مبلغاً من المال يعيده (أ) إلى (ج) في ما بعد وفي مناسبة مماثلة في الاتجاه المعاكس: هكذا يستطيع (ب) من دون أن يكون مضطراً إلى حمل النقود معه، أن يستعين في أثناء إقامته، على تلبية احتياجاته المختلفة بالمال الذي يأخذه من (ج). تلك خدمة مهمة لا ريب، ولكن يجب ألا نبالغ بالدور الذي يمكن لها أن تؤديه: فهي تصلح فقط بين أشخاص يعرف بعضهم بعضاً معرفة شخصية وثيقة على الأقل بالمراسلة، فكانت بمثابة اتفاق داخلي ضمن دائرة مغلقة تتسع لعدد محدود من



الأشخاص. وكان يرافقها صرف يعقبه مراسلة يطلع من خلالها المعنيون على أحوال الأرصدة المالية لدى بعضهم بعضاً. في البصرة كان هناك نظام آخر يمكن وصفه بأنه نظام تصفية حساب أو مقاصة (Clearing)، يضع التجار إيداعات مالية في مستودع يكون بمثابة بنك أو مصرف، ثم تتم المدفوعات في ما بينهم بموجب رسائل خطية. ولكن يستحيل علينا معرفة ما إذا كان هذا الأسلوب معمولاً به على نطاق أوسع، وعلى الجملة كان يمنع استعمال الإيداعات العادية من أجل دفع الحسابات من دون أوامر صريحة وحاسمة.

كان الحصول على الأموال اللازمة مشكلةً حساسة لدى التجار، وكانت مشكلة «الرأسمالي» استثمار الأموال. ونادراً ما كان أحدٌ يشتغل في التجارة ببضاعته وحدها، بل كان يؤدي في الوقت نفسه خدمات لتجار آخرين. كان هناك نوعان من تحالف العمل ورأس المال: يقوم أولهما على المشاركة الفعلية، أو الشركة، أي الملكية المشتركة للممتلكات واقتسام الأرباح بمقادير نسبية يحددها الشركاء أنفسهم. والنوع الثاني هو المضاربة أو القراض الشبيهة بالكوموندا الإيطالية أي الطلبة أو التوصية (الطلبية والتوصاية بالعامية)؛ وهو يقوم على مبلغ مالي يقدمه الرأسمالي إلى التاجر لكي يسعى هذا الأخير إلى استثمار المبلغ أي تثميره وتحقيق أرباح يحتفظ بنصيبه منها طبعاً. كان هذا النوع معروفاً إلى حد ما في بيزنطة ويمارسه اليهود، لكن من الثابت إلى حد ما أن المسلمين اعتمدوه على نحو أكثر مرونة ويمنح التاجر المسافر ضمانات أفضل في وجه المخاطر التي ينطوي عليها المشروع. وقيل خلافاً لذلك إن المضاربة كانت أقل إتقاناً وصلاحاً مما صارت عليه الكوموندا (الطلبة) الإيطالية في ما بعد. غير أن هذا التحفظ لم يكن له أي سند مقنع. فالكوموندا الإيطالية تقوم على أن الحق لا يكون مسموحاً به مسبقاً إلا بالمال وليس بالبضاعة. ولكن باستثناء ما نعرف من حالات لم يكن فيها هذا



المنع مطبقاً عملياً، فإنها كانت تقوم - تجنباً لأي مخاطر- على القول إن المبلغ المقدم سلفاً كان يشترط دفعه نقداً، لكنها لا تمنع التاجر من تحويل المال الذي يحصل عليه، فعلياً أم لا، إلى بضائع. وهذا إلى حد ما بالضبط هو ما فعله الإيطاليون، أي إن النقص النقدي الحاصل في الغرب كان يدفع إلى مضاعفة حالات التسليف المباشر بالبضائع، ولكن بتحديد أسعارها سلفاً.

من الناحية النظرية، حرم الإسلام التعامل بالربا، أي القرض بفائدة، على نحو ما فعلت الشرائع القديمة والأديان جميعاً في القرون الوسطى. يصعب علينا أن نعرف بدقة كيف كان المسلمون الأوائل يفهمون هذا التحريم، وبأي عقلية؛ وكيفية تعامل الأجيال اللاحقة معه في ظروف مستجدة تغير شيئاً من طبيعة الموضوع، كما تغيرها الترجمة العملية إلى اللغات الأوروبية. فقد رأينا أن الإسلام لا ينقض قط مبدأ مكافأة رأس المال العامل. وما يدينه الإسلام هو القرض الربوي الذي يستغل البؤس، كأن تقرض كيساً من التمر ثم تستعيده كيسين من دون تعب ولا مجازفة. كما يدين الإسلام القرض بفائدة مفرطة. وبطبيعة الحال أقلق تعميم هذه القاعدة المقرضين، لكنهم كانوا على الدوام يجدون وسيلةً تكاد تكون مشروعةً للالتفاف على تلك القاعدة، وذلك بالإقرار بمشتريات وهمية، أو بالاعتراف مسبقاً بديون يجب تسديدها تفوق قدر المبلغ المقترض... إلخ.

كان الأشخاص الذين يمتنعون لأسباب تجارية أو لغيرها من الأسباب أو يرفضون الاحتفاظ بكل أموالهم في بيوتهم (وبخاصة أصحاب الثروات الضخمة) يوزعون أموالهم على مراكز إيداع المال. وكانوا يسمحون للمؤتمنين على أموالهم باستخدامها شريطة أن تعاد إليهم أموالهم بالعملة التي وضعوها بها، وذلك بسبب تقلب قيمة النقد وعدم ثباتها، وكذلك حال الرهون والضمانات التجارية.



وبصورة عامة، لم يكن الفقه الذي يهتم بأدق تفاصيل التجارة الصغرى (تجارة المفرق في الداخل) حيث لا يدع مجالاً للتلاعب ويقصي المخاطر إلى أقصى حد، يتكيف مع مقتضيات التجارة الكبرى (تجارة الجملة مع الخارج) حيث لا يمكن إقصاء المخاطر ولا استبعاد احتمالات الخسارة. على أنه يجب عدم المبالغة في عكس ذلك. ويبدو من المتفق عليه أنه في حال الكوموندا الإيطالية مثلاً، كانت المضاربة الإسلامية تغطي مخاطر التاجر بأفضل مما كان يفعله البيزنطيون أو اليهود، حتى إن التجار اليهود غالباً ما كانوا يستخدمون أشكال العقود الإسلامية. وينتج عن ذلك أن الشريعة الإسلامية أو الممارسة الإسلامية كانت حتى في نظر المعاصرين ذاتهم، على الأقل في بعض الحالات، متقدمة على العادات السابقة أو التي مازالت معمولاً بها في البلدان المجاورة.

لم تكن العمليات المصرفية التي تكلمنا عنها ليقوم بها مصرفيون متخصصون. ولم تكن العلاقة بين التجار والمصرفيين تمر في القنوات نفسها التي تمر فيها اليوم، سواء في العالم الإسلامي أم في العالم المسيحي، وذلك حتى نهاية العصور الوسطى. من ناحية، كان هناك الصيرفي، وهو تحديداً مبدل العملة، وصنوه الجهبذ وهو الصيرفي الموظف لدى الدولة ووظيفته مراقبة عملات الدولة وتبديلها. وعلى صعيد آخر، كان هناك التاجر الكبير القادر ـ بالنظر إلى إمكاناته الضخمة والضمانات التي يقدمها ـ على استقبال إيداعات مالية وإقراض مبالغ مالية... إلخ. كان بإمكان وجهاء من فئات اقتصادية أخرى أن يقوموا بعمليات مماثلة، فهذه العمليات لم تكن ممنوعةً على الصيرفي، لكن العمليات التي كان يقوم بها من هذا النوع كانت قليلة العدد قليلة الأهمية. ولم تكن القاعدة حال الأفراد القلائل الذين استطاعوا أن يقوموا بوظائف عديدة.



خلاصة حول «الرأسمالية»؟

يقال أحياناً إن نمو الاقتصاد التجاري في العالم الإسلامي في العصور الوسطى كان وراء ازدهار «البنك اليهودي»، ويذكر مثالاً على ذلك المصرفيان اليهوديان الشهيران أهارون وفينياس اللذان عاشا في العصر العباسي حوالي العام 900. وكان سبب ذلك أنه كان يمكن أن يطلب من هذين المصرفيين، لأنهما غير مسلمين، أن يقوما بعمليات تحرمها الشريعة الإسلامية. وفي هذا الصدد، لابدّ من التذكير بأن الأخلاق السائدة كانت لا تطالب أتباع الديانات الأخرى باحترام الحدود المفروضة على المسلمين. كانت الشريعة الموسوية لا تقل عن الشريعة المحمدية رفضاً للقرض بفائدة (الربا). قلنا، على صعيد آخر، إن اليهود كانوا في العصر العباسي ينحون أكثر فأكثر نحو التجمع في المدن؛ ولما كان عليهم، بوصفهم أقلية، أن يبحثوا عن حماية لهم لدى الخليفة، فإن علاقاتهم الدولية التي لم يكن للمسيحيين مثلها بسبب الانشقاقات الكنسية والصراعات الناشئة عنها، كانت تتيح لهم إلى حد ما، القيام بعمليات التجارة والصيرفة التابعة للدولة، والجمع بينها. ومع ذلك يجب الحذر من الوقوع في هوة المعادلة الحديثة: يهودي = صيرفي، وهي معادلة كان لها قسطٌ من الصواب في ظروف معينة، في وقت معين، ولكن ليس على الإطلاق في زمن العباسيين: كان هناك يهود في شتى صنوف المهن في المدينة، من أدناها قيمة إلى أرفعها مستوى، واليهود التجار كانوا يعملون في نقل البضائع أكثر مما كانوا ينخرطون في العمليات المالية المباشرة. على الجانب الآخر، كثيرة هي الشهادات التي تفيد بأنه كان هناك صيارفة مسيحيون ومسلمون وزرادشتيون. وكان آل مدراي (Madârâîs) في النصف الأول من القرن العاشر أباطرة المال في مصر، سواء على نحو رسمي أو غير رسمي، وكذلك آل برديس



أباطرة المال في البصرة، الذين أسسوا في مطلع القرن نفسه إمارةً فعلية مستقلة، كانوا جميعاً مسلمين.

وما يكتسب أهميةً تفوق كثيراً أهمية الإحصاء الديني المستحيل، هو معرفة كيف كانت تتداخل إلى هذا الحد أو ذاك أنشطة هؤلاء الناس الخاصة والأنشطة العامة (الدولة). ويمكن إيراد الملاحظات التالية الموجزة التي تقيم صلة الوصل بين الثروات التجارية، والثروات العقارية، والثروات العامة (الدولة). فالتجار الذين حققوا أرباحاً، كانوا يعيدون استثمارها جزئياً في التجارة، وإنما جزئياً أيضاً وعلى سبيل الاحتياط والضمانة، في شراء الأراضي والأبنية. وبالمقابل، كان الملاكون الكبار ينظمون استثمار أراضيهم تبعاً لأوضاع التجارة وإمكاناتها، ويوظفون في التجارة بأسلوب القراض أو بغيره، جزءاً من أرباحهم، من دون أن يلقوا بالاً إلى أن التاجر الذي يتولى أعمالهم التجارية هو مسلم أو غير مسلم. ولما كان هؤلاء الوجهاء موظفين كباراً أو ضباطاً في الجيش، أو من أفراد الأسرة المالكة، وحتى من أسرة الخليفة نفسها، كان يزداد القرب من الدولة. وقد رأينا أن الدولة كانت غالباً ما تستعين بالتجار أو بأثرياء كبار لجباية الضرائب بالنيابة عنها، أو من أجل الحصول منهم مسبقاً على مبالغ معينة من الضرائب التي يحصلونها في ما بعد... إلخ. فإذا ما كان ينتج بالتأكيد عن ذلك مخاطر على التجار متصلة بمطامع الحكام وقدرتهم على الوفاء بديونهم، فإنهم في المقابل كانوا يتصرفون بأموال تفوق أضعافاً مضاعفة تلك التي كانت لهم في البداية، ويحتفظون بالأرباح التي تحققها تلك المبالغ. هذه العلاقة الخاصة/ العامة التي نجدها أيضاً لدى كبار الصيارفة الطليان في أواخر القرون الوسطى، كانت سمةً لمرحلةٍ معينة من مراحل تطور الاقتصاد التجاري.



ولابد أن نميز بين سمةٍ كانت تتسم بها التجارة القديمة والقروسطية، والتي تميز بها العالم الإسلامي، وبين تطورٍ بدأ يتجلى في النصف الثاني من العصر الوسيط في الغرب وكان حاسماً في تغلب أوروبا نهائياً على الشرق. الهدف الواعي لنشاط التجار هو المضاربة: أي تحقيق الأرباح الناجمة عن الفرق بين أسعار البلدان التي تبتاع منها البضائع وأسعار البلدان التي تباع فيها؛ ما يعني في النهاية أن حجم التجارة ضئيل نسبياً. أما الدولة وأرستقراطيتها المهيمنة فقد كان يهمهما، كما قلنا سابقاً، الإمساك بأسباب القوة والراحة. لم يكن هناك هم قائم بذاته هو الحرص على تصريف فائض إنتاجي، كما لم يكن هناك أيضاً هم تنشيط إنتاج معين، أو توفير فرص عمل لليد العاملة. كانت القوة المالية والنقدية المتوفرة على الدوام لدى العالم الإسلامي تشجعه على المضي في هذا الاتجاه المعاكس لاتجاه الاقتصاديات الحديثة، في حين أن عدم الكفاية النقدية لدى أوروبا ـ ولندع الآن جانباً ما يقوله الاقتصاديون ـ كانت ترغمها، إن هي شاءت أن تشتري وتستورد، على تنمية صادراتها العينية. وقد حاول البعض أن يقيموا تعارضاً بين الشرع الإسلامي الذي لا يسمح بالقراض إلا إذا كان نقداً، وبين ما كان يقضي به العرف الإيطالي بأن يكون الاستثمار عيناً. وما كان الواقع ليكون كذلك لولا أن الممارسة العملية تحول دون تحقيق الاستثمارات عيناً، ففي كلا الجانبين كانت قيمة الممتلكات والبضائع محددة نقداً: ويمكن أن نقول علاوةً على ذلك، إن الفقه الإسلامي كان يتخذ احتياطات خاصة لتجنب المخاطر والخسائر والمغالطات الناشئة عن اللبس. إلا أن التعارض يصبح صحيحاً بالشكل الأوسع الذي حددناه. وثمة شك في أن يكون قد ظهر في العالم الإسلامي في أواخر القرون الوسطى عامل الإحساس بالنقص والدونية بظهور الافتقار إلى النقد، أمام العالم الغربي الصاعد. وبطبيعة الحال لم يكن ذلك وارداً في العصر الكلاسيكي.



انطلاقاً من هموم الحداثة، جرى جدال طويل حول مقدار «الرأسمالية» في الإسلام القروسطي. وتتوقف الإجابة طبعاً على المعنى الغائم ويا للأسف الذي تعطيه أطراف النقاش المختلفة لكلمة رأسمالية. وقد اقترح مكسيم رودنسون، أحد أهم خبراء هذه المسألة، صيغةً أعتقد أنها ترضي الجميع: كان في الإسلام القروسطي «قطاع رأسمالي» واسع ولا ريب، لكنه مع ذلك لا يغطي النشاط الاقتصادي برمته. هذا القطاع هو تجاري في معظمه، وليس صناعياً، كما هي الحال في أساس الرأسمالية الأوروبية. يجب ألا نبخس هذا الرأي حقه من التقدير وألا نبالغ في تقديره في آن. لا يمكن إنكار القوة التي كان يتمتع بها التجار، كما لا يمكن كذلك إنكار أن العنصر العسكري الذي كان على الصعيد الاقتصادي مالكاً عقارياً قبل كل شيء، هو الذي كان طاغياً خلال الصراعات التي سادت القرنين العاشر والحادي عشر. بطبيعة الحال، لم تزل قوة التجار لكنها كانت تأتي في المرتبة الثانية وفي خدمة طبقة العسكر التي كانت تنهبهم متى أرادت ذلك. علينا في سياق معاينة مراحل النمو الاقتصادي وتقديرها، ألا نقفز فوق المراحل.




مكتبة
الفكر الجديد

9

الجيش والتحولات السياسية والاجتماعية (منتصف القرن التاسع ـ منتصف القرن العاشر)

كنا في ما تقدم ذكره، مرغمين مراراً على تخطي حدود القرن العباسي الأول، لإشعار القارئ بأن النظام الذي عرضنا لملامحه الأساسية، كان عليه أن يمر في القرن العباسي الثاني بتحولات عميقة. والسبب الرئيسي في هذه التحولات هو الجيش الذي لم ندرسه إلى الآن دراسة متفحصة، والذي لابدّ من الاطلاع عليه ومعرفة أحواله.

التحولات العسكرية

كان جيش الفتوحات أساساً يتألف من العرب وحدهم وهم المجاهدون في سبيل الإسلام الذين كانوا يحصلون على نفقة وعلى نصيب من الغنيمة. ومع أن هذه الغنيمة كانت كبيرة فقد كان نصيب المقاتل الفرد منها محدوداً لأنه ظل مرتبطاً بقبيلته. كان السلاح الأساسي هو العزيمة والهمة الفردية وكان التفوق التقني الوحيد على العدو هو سرعة العدو والحركة، وكلاهما أمران لا يحتاجان إلى تكلفة مالية. لكن منذ العصر الأموي، حدث تطور كان لا يمكن



تفاديه: كان توسع الفتح يجعل المسافات بين المقاتلين وبين قبائلهم أكثر بعداً، ويجعل الفتوحات أكثر صعوبةً، ويتطلب من ثم أشكالاً من القتال أثقل عبئاً، وفي الوقت نفسه يقلص المكاسب، فكان أجر الجنود يتزايد تبعاً لذلك. وعلاوةً على ذلك، كان سكان الحدود المحليين يجندون في الجيش، في بلاد البربر وآسيا الوسطى وفي شمال غرب إيران وكيليكيا. . . إلخ. فكان ذلك كله يقتضي إدارةً عسكرية أكثر تعقيداً.

عجلت الثورة العباسية في تطورٍ كان محتوماً، وإن أدخلت بعض الانحراف على وجهته العامة. كان جيشها الأساسي خراسانياً، وكان ذلك يعني نهاية هيمنة العرب داخل الجيش وعلى غنائم الحرب، لأن الثورة العباسية أبقت على هذا الجيش. وقد رأينا أن الأحداث التي جرت في عهد المأمون ضاعفت خشية الخليفة من العرب، حتى إن المعتصم ألغى رسمياً تجنيد العرب في الجيش، وحد منه كثيراً في المناطق الحدودية مع بيزنطة. لم يفض ذلك إلى تلاشي العنصر العربي في الجيش، لكنه أفضى إلى قطيعة بين الجيش الرئيسي المركزي، وجله من الخراسانيين، والوحيد المسجل لدى الديوان، أي الوحيد الذي يتقاضى نفقات، وبين أبناء المناطق الحدودية المتطوعين في حرب الجهاد، يعيشون ويعتاشون منها، ومنها فقط، وتتجاهلهم الدولة ويتجاهلونها. هكذا، عاد قسمٌ كبيرٌ من العرب إلى البداوة وسقطوا في حضن البؤس، بعدما كانوا جيش الفتح وعماد الأرستقراطية العربية.

لم يكن للتطور في هذا الاتجاه سببٌ ونتيجة عرقية/ سياسية فحسب، بل كان له أيضاً جانب تقني. لم يعد نمط القتال العربي القائم على العزيمة الفردية غير مبالٍ بالسلاح الثقيل وحرب الحصار واستغلال تكتيك حرب النبال. لم يعد هذا النمط كافياً ولا يستجيب لمقتضيات الحرب والقتال، ولاسيما في تلك الفترة التاريخية التي



بدأت فيها أوراسيا جميعاً تستعمل سلاح الخيالة الثقيل. وكان الخراسانيون مازالوا يحفظون عن أجدادهم، على نحو أفضل بكثير، ثقافةً مشتركة بين جميع أبناء المناطق الحدودية، سواء كانوا من أهل المدن أو من البدو في آسيا الوسطى، ثقافةً تتصل باستخدام تقنيات «مدفعية» الحصار والرشق بالنبال من على ظهر الخيل، وتقنيات التلغيم و«النفط» (النار اليونانية). وعلى أي حال، كان لا يمكن تعلم ذلك كله إلا في جيش نظامي محترف، وتلك كانت الحال التي بلغها الجيش الخراساني.

كان ثمة جيشان إذاً، أو بالأحرى كان هناك جيش ومقاتلون من خارج هذا الجيش الحقيقي، هذا الجيش التابع للديوان، والذي أصبح موضع تنظيم ورعاية واهتمام شديد. ويذكر ابن قدامة (بداية القرن العاشر) في كتابه الإداري الذي بلغنا، التدقيق الشديد في الرقابة على الهوية والعناية الفائقة بالتجهيز... إلخ، على نحو ما نجد في كتاب مماثل وضع في العهد الفاطمي. أجناد هذا الجيش هم وحدهم الجنود الحقيقيون، وهذا الجيش بآلياته المستقلة عن عتاد الجندي الفرد، هو وحده العسكر الحقيقي. وعلاوةً على ذلك، وفي ظروف معينة، كان يقبل رديفاً للجيش متطوعون (المتطوعة) ممن كانوا سابقاً لصوصاً وقطاع طرق ثم تابوا، أو كانوا من العيارين؛ وكانت أجورهم مؤقتة على أي حال، وأدنى من أجور أجناد العسكر، ولا توكل إليهم إلا مهمات التغطية. ومن أجل هذا الجيش كانت تترجم كتب العلوم العسكرية القديمة التي تتناول فن الحصار وإستراتيجيات حربية إغريقية وفارسية بات التقنيون الذين يبرعون في أدائها يتباهون بامتلاك قواعدها وأصولها. في هذا الجيش بدأ أيضاً استعمال المنجنيق(*) التي اخترعت في آسيا الوسطى على الأرجح،

(*) قوس قديمة كانت تستعمل لقذف الكرات والحجارة والسهام.



وفي القرن الثامن أو التاسع، وهي أقل مرونةً من القوس. وفي هذا الجيش كذلك طورت أساليب المنجنيق، وأبراج الحصار القتالية المتحركة، واستعمال النفط... إلخ.

كان أبناء المناطق الحدودية والمتطوعة من شتى المناطق يشنون غزواتهم على ما وراء الحدود ويمارسون الجهاد على نحو شبه دائم، لكنه جهاد كان يقتصر على النهب من دون تحديد مدة زمنية معينة، ومن دون أن تكون لديهم خلفية فكرية حول فتحٍ ما، وقد رأينا كيف نظم هارون الرشيد الإدارة وكرس الطابع الدفاعِي للحدود، وبخاصة حدود آسيا الصغرى. والذين كانوا يتمركزون في مواقع دفاعية متميزة، كما في مدينة تارس(*) (Tarse) مثلاً، كانوا يعيشون مما تتصدق عليهم به الجمعيات الخيرية، في حين كان الآخرون الذين ظلوا على صلة بقبائلهم العربية أو غيرها، يعيشون من ممتلكاتهم وقطعانهم. فكانوا بذلك يشبهون الجنود الملاكين الصغار، أكريتاي (akritaï) الذين كانت بيزنطة ـ كما كانت روما من قبلها ـ تجعلهم على الحدود لحمايتها. ولئن كانت هناك فروق بين أولئك وهؤلاء على الصعيد المؤسسي والديني، فإنه لم تكن هناك فروق تذكر في نمط الحياة اليومية. لذا، كانت تنعقد بين الغزوة والغزوة أواصر الإخاء بين الجانبين، أو على الأقل علاقات تفاهم مبنية على عادات مشتركة. وقد حفظت لنا هذه الأجواء الحدودية قصائد الشاعر اليوناني ديجينيس أكريتاس (Digénis Akritas) الملحمية، كما حفظتها روايات الحروب العربية لعمر النعمان أو سيد بطل (Sayyid Battâl). كان كل رجل في الجانب الإسلامي يعتبر غازياً (وجمعها غزاة،

(*) تقع تارس (Tarse) على ضفاف نهر ترسوس وكانت مرفأً مهماً. بناها الحثيون وخضعت كسائر مدن كيليكيا للحكم الأشوري ثم الفارسي فالروماني فالبيزنطي فالعربي فالأرمني فالعثماني.



ومنها الغزو والغزوة). وفي مواجهة الترك في آسيا الوسطى، كان المسلمون يكتفون باستعادة التقاليد العسكرية الإيرانية أو السغدية(*) السابقة على الإسلام. وقد بات هناك غيرهم على طول الحدود، وبخاصة على الحدود السودانية. وفي المناطق التي كانت لا تتاح لهم الإقامة فيها بسهولة، كانوا يتجمعون مجموعات صغيرة نصف دينية/ نصف عسكرية، ويعيشون في قلاع حصينة تشبه صوامع العبادة، تسمى الواحدة منها الرباط. وقد أسس سودانيون سكنوا هذه الروابط في القرن الحادي عشر، دولة المرابطين التي يسميها الغربيون «المورافيد» (Almoravide). وفي البحر كان قراصنة مستقلون، وأحياناً الدولة، يجهزون أسطولاً من السفن الحربية، في البحر المتوسط، تسانده أنظمة مراقبة وإشارات على السواحل.

في الربع الثاني من القرن التاسع حدث في جيش الخليفة تطور جديد كان من طبيعة منطق الأمور، لكنه كان أيضاً من عمل المعتصم نفسه الذي رأينا الإجراءات التي اتخذها للحيلولة دون دخول العرب في الجيش. لم يكن المعتصم مرتبطاً بالخراسانيين بقدر ما كان المأمون مرتبطاً بهم، لا بل إنه خلافاً لذلك، كان يرى في قيادة خراسان المستقلة للجيش خطراً على التجنيد في الجيش، وأداة ضغط خطيرة، في حين أن المأمون ـ وسنرى ذلك بعد قليل ـ منح تلك القيادة استقلالاً يعزز قوة آل طاهر ويكون ضمانةً لقدرتهم على دعمه عسكرياً في العراق. وكان المعتصم يرى أنه لابدّ من تكوين حرس خاص به يدين بالولاء له شخصياً: والأفضل أن يكون هذا الحرس من العبيد لا من المرتزقة، لاسيما وأنه كان يمكن شراء هؤلاء العبيد وهم مازالوا فتياناً يافعين، ويتم اختيارهم بحسب

(*) نسبة إلى سغديان (Sogdiane) وهي منطقة واسعة تشمل جزءاً من أوزبكستان وطاجكستان وأفغانستان كما تشمل مدينتي بخارى وسمرقند ووادي زرفشان الخصيب.



استعداداتهم العسكرية والخلقية. أما من حيث أصولهم، فقد كانوا غرباء كلياً عن معارضة الأحزاب الإسلامية، وكان من الأفضل أن يجندوا من أبناء الشعوب الوثنية المحاربة، بعد إدخالها في الإسلام، كالديالمة مثلاً وهم شعب من جنوب بحر قزوين وسنأتي على ذكرهم لاحقاً، أو كأبناء عمهم الفرغانيين، الذين كانوا مسلمين إلى هذا الحد أو ذاك، وكان منهم الأفشين مثلاً، وكانت لهم قدرة هائلة على تحمل قسوة العيش وبساطته وروح الانضباط ومهارة رمي النبل عن ظهر الخيل... إلخ. وقد أطنب الجاحظ في وصف مزاياهم وكان معاصراً لهم، وقد اشتراهم تجار مختصون من تخوم الهضاب الروسية - الآسيوية، فأثبتوا جدارةً قتالية فذة، فكان لابدّ منهم في بلدان الشرق الإسلامي كافة، وحتى في الغرب. بطبيعة الحال، كان قادتهم العسكريون يعتقون ويصبحون أحراراً، لكنهم كانوا يحفظون لأسيادهم ولاءً أكثر صدقاً وإخلاصاً مما كان يفعله الخراسانيون.

إلى جانب إنشاء هذا الجيش، قام المعتصم بمبادرة أخرى مهمة، فقد كان شديد القلق من الاضطرابات الدائمة التي تقوم بها العامة في بغداد، ومن الصراعات الحزبية التي كان الخراسانيون قد انخرطوا فيها. كان يخشى أن يخالط جنوده الجدد أبناء المدن، إما لأن هذه المخالطة كانت تسفر عن مشاجرات تؤدي إلى صدامات خطيرة، وإما لأنها تنقل إلى الجنود عدوى تذهب بنقائهم الذي يحرص عليه أشد الحرص. قرر المعتصم أن يهجر بغداد وأن يختار لنفسه عاصمة جديدة (تماماً مثلما فعل بعد ذلك لويس الرابع عشر عندما هجر باريس وجعل فرساي عاصمة له): فكانت سامراء هي عاصمته الجديدة التي ننتهز هنا الفرصة لنقول إنها ذات أهمية خاصة، إذ بقيت زمناً طويلاً مهجورةً فأتيح لنا بذلك العثور على آثار أكثر وضوحاً من تلك التي أصبح العثور عليها في بغداد أمراً شديد التعقيد والصعوبة. بقيت بغداد العاصمة الاجتماعية، لكن الخلفاء



أقاموا طيلة خمسين عاماً في سامراء التي يلزم مسيرة يوم واحد للوصول إليها من بغداد.

بيد أن النتائج التي جناها المعتصم من مبادرته تلك لم تحقق كل ما كان يرتجيه منها. كان يلزمه زمن طويل لكي ينشئ عسكراً متجانساً قوامه العنصر التركي، فكان يجب القبول مؤقتاً بجيش مؤلف من فرق غير متجانسة كانت تتنازع على مكاسب النظام. حتى بين القادة الأتراك أنفسهم كانت هناك خصومات، وكانت تنشأ بين الجند، تبعاً لخصومات القادة، خصومات مماثلة، فقد كان ولاؤهم الإنساني يذهب لقادتهم الأتراك أكثر مما يذهب للخليفة. وحيث إن هؤلاء القادة كانوا لا يجازفون بالبقاء زمناً خارج البلاد بسبب الحرب، وبقاء خصومهم في الداخل، فإن تكوين الجيش الجديد كان يعني عملياً التخلي عن الحرب ضد الخارج. على أي حال، كان للجيش وجهه الأجنبي، فقد كان الجنود أجانب، وصراعاتهم أجنبية عن صراعات الشعب، وحتى النظام نفسه الذي يقدم للجيش إطاره السياسي، كان له وجه نظام أجنبي لا يطاق.

كان الهدف الأقرب هو أقل الأهداف منالاً. كان الخليفة يعتمد على جيشه الجديد، لكنه كان رهين هذا الجيش الذي ما عتم أن أدرك ذلك. وكان ما يحدث شبيهاً بما حدث في روما على يد قادة جيش القيصر. فعندما قتل المعتصم بإيعاز من ابنه ذاته على يد قائد تركي، باتت سيطرة الجيش على الخلافة واقعاً لا مراء فيه، فكان قادة الجيش الأكثر سطوةً، بعد موت كل خليفة، هم الذين يختارون - نظراً إلى غياب أصول محددة لهذا الاختيار - من بين أفراد أسرته مرشحاً للخلافة يتوسمون فيه نظراً إلى صغر سنه وطبعه وظروف وصوله إلى سدة الخلافة، أنه سيكون الأكثر اعترافاً مادياً بحسن صنيعهم نحوه. وعندما فعل المستعين، وهو الخليفة الثاني بعد المعتصم، عكس ما



فعله هذا الأخير، فهجر سامراء ولجأ إلى بغداد طلباً للحماية من جيشه، أعلن قادة الجيش خليفة آخر هو المعتز، وأعقب ذلك حصارٌ رهيبٌ لبغداد وقتل المستعين، لكن المعتز قتل هو الآخر بعد ذلك بوقت قصير لأنه لم يف بالوعود التي قطعها للجيش. وحالت الثورات التي قام بها الزنج والقرامطة. . . ـ تغذيها الأوضاع السائدة ـ دون الوقوف في وجه الجيش: فعندما عاد المعتمد إلى بغداد لم تغير هذه العودة شيئاً لأن الأتراك كانوا قد سبقوه إليها.

تطور الإقطاع والنظام السياسي

أدى وعي الجيش بدوره الحاسم إلى التشدد في مطالبه وشروطه. وكنا ذكرنا أن نفقات صيانة الجيش كانت تتزايد في الوقت الذي بات يستحيل على الدولة أكثر فأكثر أن تقلصه بما يتناسب مع تقلص حدودها وضمور أراضيها. ثمة حسابات يستحيل أن نستعيدها هنا تثبت أن نصف موازنة الدولة العباسية التي كانت تبلغ 14 مليون دينار حوالي العام 980 كما ذكرنا سابقاً، كان يذهب إلى الجيش. فكيف كان يمكن لها إيجاد سبلٍ لدفع هذا المبلغ بانتظام لا يزعزعه انعدام الانتظام في تمويل الخزينة؟ بتبسيط أكثر، كيف يمكن الحصول على هذه الأموال كل سنة؟ كان يمكن للجهود التي تبذلها الإدارة أن تساعد على ذلك، ولكنها لا تستطيع أن توفره أو تجترحه. كان القادة الكبار يطالبون باستقلال إقليمي يتيح لكل قائد إدارة إقليمه مالياً والتصرف بموارده. كان هذا السلوك ينطوي على مخاطر جمة، لكنه كان يتميز بالتبسيط، فكل قائد يضطلع بمسؤوليات صيانة جيشه وإرساله: كان يرجى من وراء ذلك أن يؤدي تعدد القادة إلى شل مطامع بعضهم بعضاً. وهكذا، عين ابن أبي السرح وابن طولون واليين على إقليمين يقعان نسبياً في الخارج: أذربيجان ومصر، وسنعود إلى الكلام في هذا الموضوع.



بيد أن المشكلة التي كانت مطروحةً على المستوى الرفيع، كانت كذلك على مستويات أدنى وعلى القادة الذين باتوا مستقلين وكذلك على الديوان المركزي. كان يمكن سد النقص الحاصل في خزينة الدولة بالقطائع التي وزعت على القادة العسكريين والتي كانت تؤخذ من أراضي الدولة مادام يتوفر منها المزيد. وبالفعل، فهذه الأراضي التي كانت تقطع لمدى الحياة نفدت ونضب معينها، وعندئذ عمدت الدولة إلى تحويل قسم من أراضي الخراج إلى أراضي عشر لمنحها إلى ضباط الجيش، أي إنها كانت تمنحهم الضرائب التي كانت تجبيها من السكان المحليين، على أن يدفعوا عشرها، كما يدفع عشر أي مورد آخر: ويختلف هذا النظام اختلافاً بسيطاً عن ذاك الذي كان سائداً في مصر، وعمر في هذا البلد حتى القرن الثاني عشر. في حالات معينة، كان يقبل العرض الذي يقدمه بعض ضباط الجيش بأن يتعهدوا جباية الضرائب للدولة مقابل أرباح يجنونها من هذا العمل، فإذا ما غدا أحد القادة العسكريين مستقلاً فإن جيشه هو الذي كان يتولى جمع الأموال باسمه.

كان توزيع القطائع بحسب النمط الجديد المسمى تسمية مجردة: إقطاع، وهي المصدر من أقطع، يعني إدخال الجيش في عداد أرستقراطية الأرض. قانوناً، لا يلغي الإقطاع الملكية السابقة، بل يحيل فقط إلى شخص آخر حقوق الدولة عليها. ومع ذلك، فمن السهل أن نتصور أنها تيسر إلى حد بعيد ملكية الأرض، سواء كانت شرعية أو لم تكن، أمام المستفيد من الإقطاع، المقطع: فهو حين لا يصبح مالكاً بموجب القانون، يراكم على جميع المالكين السابقين سلطةً تفرغ عملياً ملكيتهم من جزء كبير من مضمونها الحقيقي. من جهة أولى، كان الضباط لا يهتمون بأقاليمهم إلا تبعاً لمواردهم منها، وكانوا يطلبون تغييرها لدى أقل شح يصيب هذه الموارد (وهو شح



ناجمٌ عن استغلالهم الشديد لتلك الموارد)، ومن جهة ثانية، كان تغيير العبيد الذي يتيح للدولة تغيير المقطع من دون مخاطر على الوراثة، يحول دون تكوين «إقطاعات» (seigneuries) لكنه لا يحول دون تكوين أرستقراطية تجعلها الظروف أكثر خطورةً لأنها أجنبية: بات الوضع أشبه باستعمار عسكري، إن لم يكن لمصلحة دولة أجنبية، فعلى الأقل لمصلحة فئة أجنبية لم يعد ممكناً الإتيان بها حتى من بين السكان المحليين.

هكذا، أفضى الوضع تدريجاً إلى نظام أطلق عليه اسم نظام «أمير الأمراء»، وهي تسمية كانت مستخدمة، حتى من قبل أن تصبح لقباً رسمياً يخلع على هذا القائد أو ذاك. فمنذ العام 908 غدا الخصي مؤنس وصياً فعلياً على الخليفة المقتدر بعدما أنقذه من ثورة ابن عمه ابن المعتز. من منطقة إيرانية اختارها ملائمة لصيانة جيشه، ظل مؤنس هذا يوجه الخلفاء ويدير شؤون سياستهم الداخلية والخارجية طيلة خمسة وعشرين عاماً، يعين الوزراء وحتى الخلفاء ويقيلهم متى يشاء، ولم يبق أمام هؤلاء إلا أن يعملوا على اغتياله، وهذا ما فعله حقاً الخليفة القاهر الذي جاء به مؤنس نفسه إلى سدة الخلافة. كانت وصاية مؤنس وصاية رجل حصيف مدرك لمستلزمات الإدارة الحكيمة، أما الذين خلفوه ممن كانوا حائزين على لقب «أمير الأمراء»، فقد ظلوا على مدى الأعوام الاثني عشر الفاصلة بين موته ودخول البويهيين إلى بغداد (وسيأتي بيان ذلك لاحقاً) يتنازعون على البقية الباقية من خزينة الدولة، تماماً كما حصل في روما، حين كان كل قائد يعد العدة للجلوس على العرش قبل غيره، ويتصارعون جالبين الخراب والويل عليهم جميعاً.

على أن جيوش الخلافة لم تكن تتنازع في ما بينها فحسب؛ فإذا كان يمكن إنشاء جيش بأكمله من مجندين من العبيد والمرتزقة



يخلصون الإخلاص كله لشخص بعينه، فلا شيء إذاً يمنع مغامراً ما يتمتع بشيء من الحظ فيحالفه ظرفٌ مناسب، من أن ينشئ جيشاً لحسابه الخاص، على نحو ما فعل لاحقاً قادة المرتزقة الطليان. تلك كانت بداية عددٍ من الأسر أنشأت وحكمت دولاً صغيرة (دويلات) كان أبرزها أسرة البويهيين؛ فكان هذا التطور بمثابة صدمة أحدثت ارتداداً غير متوقع نحو استعادة الأهمية الإقليمية لشعوبٍ محلية ذات مزاج قتالي، كبدو الهلال الخصيب مثلاً أو البربر والأكراد وغيرهم. استأثرت باهتمام قادة طامحين إلى السلطة، مستعينين بقوتهم العسكرية. وهكذا نشأت أسرٌ أخرى كالحمدانيين مثلاً، أو أسر أقل شأناً تقاسمت السيطرة على بلاد الأكراد والديالمة. في الشرق الإسلامي، نادرة كانت الأسر التي دامت تحكم بقوتها الخاصة من دون الاستعانة بعبيد ترك. وفي الغرب الإسلامي أدى السود والسلاف الدور الذي أداه الأتراك في الشرق، ولكن من غير أن يكون دورهم حصرياً إلى هذا الحد: فهم من جهة أولى كانوا موزعين كيفما اتفق في الوظائف جميعاً مدنية وعسكرية، ومن جهة ثانية ظل إسهام السكان المحليين (على الأقل البربر في إسبانيا) في العمل العسكري أكبر بكثير. لذا، لم يحدث الانشطار الذي حدث في الشرق، حيث كان هناك نوعان من الأعمال: عسكري سياسي وقف على الأجانب وأنصاف الأجانب، ومدني يقسم بدوره إلى قسمين متمايزين، هما الكتاب والفقهاء.

بلغت الوزارة في هذه الحقبة، بتناقض سافر، أرفع مراحل نموها وتطورها ووصلت إلى أقصى استقلالها، بما اكتسبته من قوة، وما بذلته من جهود لمقاومة عوامل التفكك والانحلال، وكذلك بفضل انهيار سلطة الخليفة. كان الجيش المهيمن يقصي الشخصيات القوية عن الخلافة، ولكن من أجل ذلك بالضبط، كان يفرض إدارةً



ناجعة وغير تابعة للخليفة. فغدا الرجل الذي كان في البداية وزيراً للخليفة، أي تابعاً لشخصه، المرجع الرئيسي المباشر والمعروف للخدمات الإدارية كافة. بين الكتاب كان هنالك أيضاً ما كان بين قادة الجيش، أي جماعات وعصبيات لكل منها أتباع ومؤيدون، وغالباً ما كانت العصبيات الإدارية مرتبطة بعصبيات عسكرية، وأحياناً بعائلات دينية. فكانت تدور بينهم أيضاً صراعات يرافقها سقوط وزراء، فيسقط أتباعهم معهم، وينجم عن ذلك خلل واضطراب في الإدارة. جملة الأمر، أن الوزير كان متعهد حكم، يأتي برجاله ويذهبون بذهابه وكلهم جشعٌ وطمعٌ في العودة إلى الحكم. بعض هؤلاء الوزراء طارت له شهرة واسعة، كالوزيرين علي بن عيسى وابن الفرات، اللذين تناوبا على الوزارة في عهد مؤنس.

كان الأساس الذي تقوم عليه الوزارة هشاً على الدوام. وكان على الوزير في أثناء ممارسة الحكم أن يعرف على الدوام كيف يحظى في آن معاً بثقة الخليفة ورضا القائد العسكري البارز في تلك الآونة، وذلك في وقت تنهال عليه طلباتهما المالية، على حين أنه غالباً ما كان عاجزاً عن تلبية طلباتهما، أو على الأقل عن تلبيتها على الفور. وهل ثمة ذريعةٌ أفضل من هذه لكي يتخلص منه كل منهما وأن يرغماه على الدفع من ثروته الخاصة، أي على إعادة ما كان قد نهبه واستولى عليه من أموال الدولة؟ لكن مؤنساً ذاك، مادام حياً، فالوزارة بخير، مستقرةً وعزيزة. أما من بعده، فقد دبت الفوضى في أوصالها جميعاً. وعندما فرض البويهيون الأمن على طريقتهم الخاصة، أنشأوا وزارة حقيقية، لكنها كانت وزارتهم هم، ولا علاقة لها البتة بالخليفة.

يلاحظ أن سلطة الخلافة انهارت بسرعة، وهي، من حيث المبدأ، سلطة مطلقة لتطبيق شريعة الله والعمل بمشيئته، فنتساءل إذاً



كيف انهارت سلطة الخليفة لمصلحة قوى الأمر الواقع التي باتت تحتل وحدها مسرح الأحداث على الرغم من استمرار منصب الخلافة حتى العام 1924، في حين أن الجارة بيزنطة مثلاً، وهي الشديدة الشبه في جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والحضارية، بقي فيها الباسيليون(*) حكاماً فعليين وبقيت سلطتهم ناجزةً لا ينازعهم فيها وزير ولا أمير أمراء؟ والحق، أن الباسيليين الذين لم تكن لهم أي قدسية في الأساس، كانوا منذ البداية محظوظين إذ وسمتهم الكنيسة قديسين، أو على الأقل في بداية الأسر الحاكمة التي لم يدم في الحكم أي منها زمناً طويلاً. وعندما استتب الأمر «لأمراء الأمراء» وغدوا سلاطين استعاروا في واقع الأمر شكل النظام البيزنطي. وما كان خصيصةً في الإسلام هو فكرة سلطة ذات طبيعة علوية تتصل بأسرة لا يمكن تجاهلها أو إلغاؤها. كل ما كان يمكن فعله هو إفراغ هذه السلطة النظرية المجردة من مضمونها العملي الواقعي. وهذا ما حصل بالفعل، تماماً مثلما حصل لسلطة الميكادو في اليابان. فالمثال الإسلامي الذي كان مثالاً موسوياً، لدولة تجسد الشريعة السماوية،

(*) الباسيليون عبارة تشير إلى حكم عدد من الأباطرة البيزنطيين وأبرزهم: الإمبراطور باسيل الأول (الملقب بالمقدوني 813 ـ 886) الذي أشركه الإمبراطور ميشال الثالث (الملقب بالسكير) في عرشه سنة 866، لكنه قتله واستولى على العرش مؤسساً بذلك الأسرة المقدونية، ثم عزل بطريرك القسطنطينية فوتيوس (867) واستعاد السيطرة على جنوب إيطاليا (880) وفي عهده صدرت مجموعة القوانين المعروفة باسم «الباسيليك». والإمبراطور باسيل الثاني (الملقب بسفاح البلغار 958 ـ 1025) حكم بالشراكة مع أخيه قسطنطين الثامن. أعاد الرخاء إلى بيزنطة برغم ثورة النبلاء، وفي عهده ازداد نفوذ بيزنطة على روسيا بعد الحلف الذي عقده مع أمير كييف فلاديمير الكبير. شن على البلغار حرب إبادة (989 ـ 1018) وفي أعقاب انتصاره عليهم في معركة ستوميتزا (1014) سمل عيون 15 ألفاً من الأسرى البلغار وترك لكل من 150 أسيراً من بينهم عيناً واحدة ليقودوا الجميع في طريق عودتهم إلى قيصرهم صموئيل الذي مات حسرةً وكمداً عليهم، بعد وصولهم بيومين فقط. حارب باسيل الثاني العرب في آسيا الصغرى، وفي عهده بلغت بيزنطة قمة مجدها بعد ما ضم إليها أرمينيا والقوقاز وجورجيا.



استسلم أمام واقع هذه الدنيا الدنية البالغة القسوة. لا لأن الحكام الجدد لم يجاهروا بإسلامهم، أو يفاخروا بتطبيق الشريعة الإسلامية، بل لأنهم كانوا لا يتمتعون بأي صفة مخصوصة تخولهم القيام بهذا العمل، باستثناء المبدأ الشائع والمقبول أينما كان، وهو أن الثورة على الحاكم الغاشم هي أسوأ من الصبر عليه، مادام يتيح للناس أن يكونوا مسلمين، وذلك لما فيه خير الأمة جمعاء.



10

تطور الحركات السياسية الدينية
(منتصف القرن التاسع ـ منتصف القرن العاشر)

واكب التحولات الاجتماعية التي عرضنا لها، تحولات في الحركات الفكرية أنتجت على نحوٍ معين حالةً من اختمار في الأوساط والطبقات، وحركات معارضة وإن لم يرافقها ما يتوافق معها عملياً؛ فانعكست هذه الحركات بدورها على البيئة السياسية للعالم الإسلامي بالذات، وهذا ما سيأتي بيانه لاحقاً.

العائلات المذهبية، الشيعة... إلخ

منذ منتصف القرن التاسع بدأت تندثر النحل والبدع المعادية للإسلام التي ورد ذكرها آنفاً، وبخاصة في إيران في القرن السابق، أو أنها كانت لا تظهر إلا في جماعات صغيرة منزوية لا تأثير لها. لا يعني ذلك أن أتباعها تحولوا إلى مؤمنين بالعقيدة العباسية، «السنة»، وإنما التحول الذي حدث تجلى في مظهرين: فمن جهة أولى انتصر الإسلام انتصاراً نهائياً، وانحسرت المسيحية والزرادشتية انحساراً مريعاً (وكان انحسارهما أكثر من انحسار اليهودية، بالنظر إلى قلة عدد اليهود أصلاً) وبخاصة في القرن العاشر، ما عدا في بعض



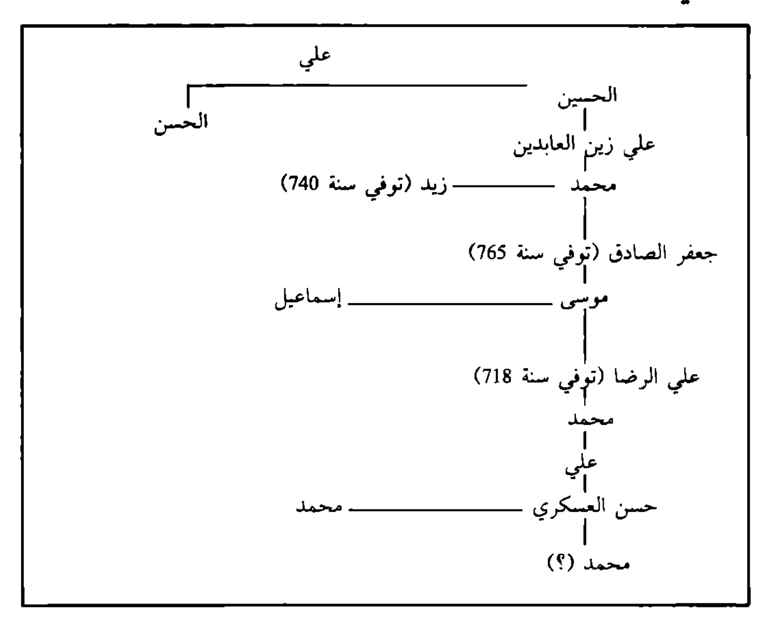
المناطق الاستثنائية. ولكن من جهة ثانية، كان قسمٌ من المسلمين الجدد، وفي مناطق حساسة ومهمة، يدينون بالولاء لا للإسلام الرسمي، بل للفرق والنحل المعارضة له والتي تنشط في نشر دعوتها المذهبية. على أن أحد هذه المذاهب سيفقد أهميته وتأثيره: فمنذ القرن التاسع لم يعد للخوارج وجود في المشرق إلا في عمان وأفريقيا الشرقية، أما في المغرب فقد ظل وجودهم كثيفاً إلى أن قام صاحب الحمار بثورته، لكنهم بدءاً من منتصف القرن العاشر انكفأوا جماعات شبه منزوية، ثم لم يعد لهم وجود إلا في مزاب (جنوب الجزائر) حيث يعودون اليوم إلى الظهور من جديد. ربما كان تفسير هذا التراجع المثير للاستغراب والدهشة، والذي أصاب حركةً كانت تلهب حماس الناس وتستثير هممهم، يكمن في علاقات هذه الحركة التي كانت محصورةً في المشرق بين البدو وحدهم، وفي المغرب بين البربر وحدهم، وربما يكمن تفسير ذلك أيضاً في كون حيوية الخوارج «الثورية» تآكلت بفعل مرور الزمن، على نحو ما يحصل عادة وببساطة في المشرق، وبفعل التنظيم السياسي في المغرب. ومهما يكن من أمر، فإن العدوى الثورية انتقلت بعد ذلك إلى آخرين: إلى بعض الشيعة، وحتى إلى بعض السنة.

ولما كان تاريخ الشيعة متصلاً بتاريخ آل علي بن أبي طالب، فمن المهم أن نضع شجرة هذه العائلة أمام القارئ، في الصفحة الآتية. وكنا أسهبنا في الكلام عن أحد فروع هذه الشجرة الشيعية، وهو الفرع المؤيد لزيد، على حين أن أئمة هذا الفرع يكادون جميعاً أن يكونوا حسنيين، فقد كان لدى الحسينيين تصور آخر وآراء أخرى مختلفة. وكنا رأينا كذلك أن الزيدية لا يختلفون على صعيد العقيدة إلا اختلافاً بسيطاً عن العائلة السنية التي يمثلها العباسيون، باستثناء اختيار الإمام. فالزيدية يرون أن الإمام يجب أن يكون من آل علي،



ولكنه لا يحمل بالوراثة العلم والإشراق الرباني سلفاً، بل عليه أن يستحق الإمامة عبر الكد وتحصيل العلم والمعرفة والجهاد بالسلاح. وكثيراً ما ثار الزيدية وانتفضوا في العهود الأولى للخلفاء العباسيين، ثم استكانوا مؤقتاً في ظل المعتزلة التي اهتموا بها إلى هذا الحد أو ذاك، ليعودوا فيستأنفوا ثوراتهم بعد انقضاء مرحلة المعتزلة، ولكن من غير أن تكون لديهم نية الاستيلاء على الخلافة إذا واتتهم الظروف. وسنرى انعكاس ذلك على طبرستان واليمن. المؤسس الفعلي هو أبو محمد القاسم الرسي (النصف الأول من القرن التاسع). كذلك، في الربع الثالث من القرن نفسه، أعلن قائد ثورة الزنج انتماءه إلى خلف الكاظم إن لم يكن إلى العقيدة الزيدية ذاتها، معبراً بذلك عن الصدى الاجتماعي الذي كان للزيدية في بعض الأوساط، لمجرد أنها تتخذ موقفاً معارضاً.

أئمة الشيعة





كان الشيعة الآخرون الذين أدوا دوراً أكثر أهمية وديمومةً ينتسبون إلى الخط الحسيني، ويقتربون أكثر فأكثر من فكرة لم تكن موجودةً في الأصل، وهي أن الإمامة تتوارث أباً عن جد حيث تكون في سيد العائلة سواء أعلن ذلك على الملأ أو لم يعلنه. وقد جرت الأمور على هذا النحو، إلى أن بلغ عدد الأئمة (بمن فيهم علي والحسن) الرقم المقدر 12. الإمام الثاني عشر الذي يشك في ولادته أصلاً من لا يؤيدون هذه العقيدة، هو وحده الإمام المستور أو الغائب. وبين العام 873 عندما توفي الإمام الحادي عشر والعام 939، أكد أربعة حجج (واحدهم «حجة») أنهم يعرفون الإمام وأنهم على صلة به، ثم اختفى هذا الأمل: فقد تلت «الغيبة الصغرى» «غيبة كبرى» لا تنتهي إلا في آخر الزمان عندما يظهر الإمام بوصفه «مهدياً» ليملأ الدنيا عدلاً بعد ما ملئت جوراً؛ وهذا رجاء أو أمل قديم تجلى هنا في هذه الصيغة. على أنه كان يعتقد بأن نهاية الزمان باتت قريبة. والنتيجة العملية لذلك هي أنه في غياب إمكانية وجود إمام شرعي، لابدّ من القبول بحكومات الأمر الواقع. من ناحية أخرى، لما كان الإمام غير موجود لكي يفيض بعلمه حول الرسالة السماوية والشريعة الإسلامية، فلابدّ إذاً من علماء يستندون إلى علوم الأئمة السابقين لكي يعرفوا هذه الشريعة حق المعرفة، وهذا في واقع الأمر موقف موازٍ لموقف «السنة». هذا الوسط الإمامي أو الاثني عشري، بالنظر إلى عدد أئمته وبحسب التسمية الشائعة، يسعى إلى تحسين أحوال الطائفة مادياً ومعنوياً أكثر مما يسعى إلى الثورة على النظام القائم. وسنرى أن هناك ثواراً يؤمنون بهذه العقيدة، ولكن يصعب علينا الزعم بأنهم ثاروا باسم هذه العقيدة. وخلافاً لذلك، كانت هذه العقيدة قيد الإعداد والتهيئة، ويبرر السلوك السلبي الذي يتبعه أصحابها بلزوم التقية: والتقية هي إخفاء العقيدة عمداً ومؤقتاً، بغية تفادي المصائب التي مزقت الطائفة من دون أن تجني من ورائها فائدةً تذكر. وأكثر من يجب تجنيبه هذه المصائب هو



الإمام، لأنه شخصية جليلة القدر، فيها قبسٌ من نور رباني، حتى من قبل أي عمل. وهذا ما يبرر لاحقاً كل الجمود والاستسلام في الماضي و«الغيبة» في الحاضر. كان الإماميون (أي الشيعة الاثني عشرية) نافذين اجتماعياً في بغداد حيث أصاب عدد كبيرٌ منهم ثرواتٍ طائلة في التجارة والاستثمار الزراعي ووظائف الدولة؛ وكسبوا ود قسم كبير من العرب أنصاف البدو الذين كانوا حتى ذلك الحين تستهويهم عقيدة الخوارج، وبخاصة في بلاد ما بين النهرين وشمال سوريا، وكذلك في بعض الأوساط الإيرانية المحدودة، كتجار المدن والديالمة. ويجب التخلي عن الاعتقاد بأن إيران، لأنها تبنت في القرن السادس عشر الشيعة الإمامية وجعلتها عقيدتها الرسمية، كانت قد انتهجت منذ العصر الوسيط هذا الاتجاه.

حتى لو كان في هذه العقيدة شيء من «المبالغة» إذ ترفع الإمام إلى مقام أسمى من البشر، لاسيما وأنه غائب أو مستتر، ففيها عملياً شيءٌ من الاعتدال، لأن الموقف السياسي الذي تعتمده هو موقف تريثٍ وحيطة. هذا الموقف هو أيضاً موقف عقيدة أخرى لم تلق اهتماماً من أحد، ومع ذلك لابدّ من كلمة عليها لأنها مازالت قائمة، ولأنها ولدت في الوسط نفسه الذي ولدت فيه الإسماعيلية التي سيأتي الكلام عليها بعد قليل، وهي عقيدة النصيرية. فالسرية التي أحاط بها هؤلاء أنفسهم على الدوام أضافت من التساؤلات والمناقشات حول حقيقة طبيعتهم ما يفوق تلك التي تدور حول نحلٍ أكبر منها ولكن أكثر وضوحاً. حول اسمهم أولاً، إذ لما كان يمكن لاسمهم أن يكون تصغيراً لنصراني ومعناه «النصراني الصغير»، أو شبيهاً باسم مملكة تترارشية(*)

(*) التترارشية (Tétrarchie) (حكومة رباعية) وتعني بالإغريقية القديمة «الحكومات الأربع» وهو نظام الحكم الروماني الذي اعتمده ديوكليتين في أواخر القرن الثالث لكي يصد غزوات البرابرة.



كانت قائمةً في العصور القديمة في منطقة مجاورة لسوريا الشمالية تضم اليوم عدداً كبيراً منهم، فقد نسبوا إلى أحد هذين الأصلين، بالإضافة إلى تكهنات أخرى لا تستند إلى أي أساس. والحق، أن هذه العقيدة تعود إلى ابن نصير الذي عاش في العراق وزعم أنه وسيطٌ مكلفٌ من الإمام العاشر بالقيام بمهماته بعد وفاته (لم يكن الإمام الثاني عشر قد وجد بعد، والإمام الحادي عشر هو محمد الذي لم يكن الإماميون راضين به). وقد يكون الوزير ابن الفرات من الشخصيات الرفيعة المنتمية إلى هذا المذهب الذي كان عراقياً في ذلك الوقت. ويبدو أن هذا المذهب لاقى ترحيباً لدى بعض أمراء الدولة الحمدانية في الصعيد العراقي وسوريا الشمالية التي منها نزح النصيريون في القرن الحادي عشر عندما باتت الظروف غير مواتية لهم، إلى التخوم الإسلامية/ البيزنطية، واعتصموا في أعالي الجبال حيث مازالوا إلى يومنا هذا (ويعرفون باسم الأنصارية أو العلويين). انتشر المذهب بين سكان كانوا لايزالون يحتفظون بتقاليد غريبة عن الإسلام، فاكتسب طابعاً جديداً يقوم على المزج والتوفيق. لكن السمة الأبرز في هذا المذهب بقيت منذ القرن العاشر، وهي تبجيل علي والمنزلة شبه الإلهية التي يرفع إليها، والتي تفوق منزلة محمد ذاتها.

الإسماعيلية

نذكر أخيراً الإسماعيلية الذين تفرقوا اليوم في جماعات صغيرة تفرعت عن المذهب الأم، لكنها شديدة الاختلاف عنه (الدروز، الآغا خان)، والذين كانوا في القرنين العاشر والحادي عشر الحركة الفقهية الأكثر أهميةً، والأكثر إثارةً في الإسلام. على أن دراسة هذا المذهب لم تكن ولزمن طويل أيسر من دراسة النصيرية. والحق أن الإسماعيلية لما كانت في نظر السنة هي مصدر الخوف الأساسي، وسيعملون على تدميرها على أي حال، فإنهم آلوا على أنفسهم أن



يستأصلوها وألا يتركوا أي أثر لها. فكان نتيجة ذلك أننا لكي نعرف شيئاً عن الإسماعيلية علينا أن نقرأ ما كتبه عنهم خصومهم الذين مهما بلغوا من النزاهة والموضوعية أحيانا، فليس بإمكانهم الزعم بأنهم يعرضون وجهة النظر الإسماعيلية ولا أفكارها وعقليتها. ولكن منذ الجيل الماضي، خرجت إلى العلن مكتبة إسماعيلية بأكملها، بعدما بقيت خبيئةً في اليمن طيلة ثمانية قرون وفي الهند وآسيا الوسطى. دراستها شاقة، وهي لم تنجز بعد، لكنها بدأت تسفر عن نتائج موثوقة تتناقض مع الطروحات السابقة. بيد أن هناك عقبة أخرى نجمت عن كون سلالة إسماعيلية، هي السلالة التي أسست الدولة الفاطمية القوية الواسعة، بشرت بتعاليم منحرفة عن تعاليم الأصل الإسماعيلي، ومن ثم فإن الكتب الفاطمية، وهي وحدها تقريباً الكتب المحفوظة، يصعب من خلالها فهم التاريخ الأصلي للحركة الإسماعيلية.

تنتسب الإسماعيلية إلى إسماعيل أحد أبناء جعفر الصادق؛ وقد توفي إسماعيل هذا قبل والده حوالي العام 750، ولم يكن معترفاً به بين أبناء جعفر المقبولين في الخط الرسمي للأئمة الشرعيين. لا يعرف بالضبط ما الذي حصل: فقد اعتبره بعضهم، ربما لأنه توفي وحسب، أنه ليس في إمكانه أن يكون إماماً، ولذا انتقل اختيارهم إلى أحد أشقائه. وسواء أكانت تلك هي حقيقة ما حدث في الأساس أم لا، فمن الثابت أن هناك عقيدة كانت قيد الإعداد والبلورة داخل جماعة بقيت متمسكة بالاسم إسماعيل، وأن إسماعيل ذاته كان يغذيها ويشجعها، وهي تختلف عن عقيدة جعفر وعن عقيدة ورثة الخط «الرسمي» للإمامة. العقيدة الأصلية التي وضعها وصاغها المدعو أبو الخطاب طورها من بعده وبلورها عبد الله بن ميمون القداح. على أنه لابدّ من الاعتراف بأنه عملياً لم يكن يعرف شيء عن أمر هذه النحلة، إلى أن ظهرت فجأةً بكل حيوية في الربع



الأخير من القرن التاسع، كما لم يكن يعرف أيضاً ما إذا وجدت فعلاً، أم أن إسماعيليين جدداً أرادوا بعد فوات الأوان إحياء ذكرى إسماعيل.

في البداية تركزت عقيدة الإسماعيليين الجدد بصورة أساسية على مسألة الإمام الشرعي. كان عددهم سبعة (ومن هنا اسم السبعية الذي حملته هذه الملة) انتهاءً بمحمد بن إسماعيل، الذي «استتر» والذي لا يعرف الشيعة الآخرون عنه شيئاً. منذ ذلك الحين، ظل هناك أئمة آخرون، ولكن بحسب خلفٍ يلفه بعض الغموض، فلا يحصل عليه اتفاق، وحيث إن من غير الثابت أن إنجابات «إشراقية» للأبناء (مروراً بميمون) تحدث بالتناوب مع إنجابات عادية. ثم إن الإمام لا يظهر إلا أمام عدد محدود جداً من المؤتمنين على السر، ويمثله وينوب عنه حجة، فلا يعرف بالضبط على ما يبدو، ما إذا كان قائد كهذا هو حجة أم إمام. سيعود الإمام ليظهر في وقت الظهيرة ذات يوم مهدياً أو قائماً. ومع ذلك، يبقى لكل جيلٍ إمامه الشرعي، بانتظار ظهوره. علاوةً على ذلك، يكون قد ظهر نمط من الفكر توسع كثيراً في ما بعد، لكنه ظل يعتمد عقائد دينية تقوم على المزج بين الأديان أتينا على ذكرها، فكل إمام هو انبعاث لأحد الأنبياء السبعة الكبار في تاريخ الإنسانية: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، وعلي، ومحمد بن إسماعيل الذي يعتقد كثيرون أنه مازال على قيد الحياة (ويعيش في بلد بيزنطي). محمد بن إسماعيل يمثل المعنى الباطن لما كشف محمد معناه الظاهر. فإذا كان محمد في نهاية الأمر أقل شأناً من الإمام السابع المقدر أن يكون مهدياً، فهو أيضاً خلافاً لما يعتقد به النصيريون، أرفع شأناً من علي. فالإسماعيليون الذين هم عليون في انتقال الإمامة، فإنهم «محمديون» من أنصار المبدأ الميمي (حرف الميم) لا المبدأ العيني (حرف العين الذي يبدأ به اسم علي) بحسب المعادلات التي كانت سائدةً وقتذاك.



في الثلث الأخير من القرن التاسع انتشرت هذه الدعوة في اليمن والعراق، وبأشكال شبه فكرية، أي بقليل من الأشكال المكتوبة. ولعلها كانت على صلة بإمام مستور في السلمية في سوريا. وفي العراق كان لواء القيادة معقوداً للمدعو حمدان قرمط، ومنه استعارت الحركة القرمطية اسمها. لكن هذه النقطة بالتحديد تضيف غموضاً جديداً على غموض قديم، فلكلمة «قرمط»، وهي كلمة نبطية، معنى مبهمٌ أصلاً (وقد لا يكون لذلك أي أهمية لموضوعنا) ولا ندري ما إذا كان حمدان هذا هو القرمطي، أم أنه استمد اسمه هذا من انتسابه إلى الحركة. ومهما يكن من أمر، فليس ثمة شك في أن دعوته التي جاءت مباشرةً بعد سحق ثورة الزنج، حظيت بتعاطف الفلاحين وأنصاف البدو على الحدود بين العراق والجزيرة العربية، وتعاطف من بقي من غير السود في الأوساط التي كانت تؤيد ثورة الزنج. قلنا إن كتاب **الزراعة النبطية** كان يعبر بطريقته الخاصة عن معارضته للمجتمع البغدادي. وقد يكون ابن الزيات ـ الذي يقول ابن وحشية إنه كان يمليه عليه ـ داعية «علوي متطرف» ومعروف. ولا يعني ذلك أن **كتاب الزراعة** وهو على أي حال ذو هدف مختلف، كتابٌ قرمطي، وإنما الوسط الذي أفلحت فيه حركة القرامطة هو وسط تتوفر شهادات أخرى على أنه كان يقف في تلك الآونة موقفاً معارضاً للسلطة. وحتى عندما لحقت بالقرامطة هزيمة قاسية بقي لهم في مناطق العراق الفراتية نفوذ كبير. إن الحزم الذي كان يتميز به ذلك الوسط الاجتماعي مهم جداً لتجنب الوقوع في الأخطاء. لقد دفعت واقعة واحدة أو واقعتان اثنتان استثنائيتان حدثتا في التاريخ البغدادي أو غيره، وكذلك بعض العبارات المتفرقة الواردة في بعض الكتب التي تعتبر إلى هذا الحد أو ذاك إسماعيلية، دفعت بعضهم إلى القول أحياناً : أدت الإسماعيلية دوراً مهماً في «التنظيم المهني» الإسلامي. وقد سبق أن ناقشنا هذه المسألة في معرض كلامنا عن



المهن، وخلصنا إلى أن هذه النظرية لا تستند إلى أي أساس متين. وانطلاقاً من ذلك القول، رأى بعضهم في الحركة القرمطية مرحلةً من مراحل «صراع الطبقات». بطبيعة الحال، كانت حركةً ذات وجه اجتماعي وتستند إلى قاعدة اجتماعية، ولكن إذا شئنا أن نردها إلى دائرة أوسع منها، فستكون هذه الدائرة هي الحركات الفلاحية «المسيحية» وما كان أكثرها في العصر الوسيط، وفي كل المجتمعات، لا دائرة «بروليتاريا المدن». قلنا إننا نؤمن بالمعنى الاجتماعي للحركات الدينية والروحانية، ولكن علينا ألا نستحضر هذا المعنى لأسباب سطحية أو جزئية، وتبعاً لمفردات أو ظواهر يعرفها المجتمع الحديث. وعليه، فإن الحركة القرمطية ـ ناهيك عن الخلايا الإسماعيلية الأساسية المختلفة التي سيأتي الكلام عليها لاحقاً ـ بقيت حيةً وعلى نطاق واسع في المناطق الحدودية بين العراق وسوريا وفي أماكن مختلفة من الجزيرة العربية، وأسست في البحرين دويلةً مستقلة حقاً دامت حتى العام 1075 تقريباً. وهذه الدولة هي الأخرى خلقت في أذهان بعض الناس حماساً سابقاً لأوانه؛ ولا يعرف ما إذا كان إنشاؤها وليد أفكار إسماعيلية باطنية معينة، إذ إننا لا نعثر في كل الكتابات الإسماعيلية إلى ما يشير إلى أن لديهم عقيدة في التنظيم الاجتماعي. كانت الدولة التي أسسها القرامطة ديمقراطية بمعنى أنها كانت قائمة على المساواة والشراكة، حتى إن بعضهم رأى فيها دولةً «اشتراكية». ولكن، علاوةً على أنها ديمقراطية كانت تتضمن رقاً وعبوديةً، على نحو ما كان قائماً في كل «الجمهوريات القديمة»، كان المجتمع القرمطي مجتمعاً صغيراً، متجانساً وذا وضع اقتصادي شديد البساطة، ولا يمكن لنا أن ننقل إلى ما كان قائماً في ذلك المجتمع فعلاً، ما يتمنى بعضهم أن يقوم في مجتمع آخر.

في نهاية القرن التاسع ظهر رجلٌ يدعى عبيدالله يزعم أمام الناس أنه المهدي أحياناً، وأحياناً أخرى يزعم أمام آخرين أنه المبشرٌ



بظهور المهدي. وهو على أي حال من خلف محمد بن إسماعيل، وهو الذي يجب وجوباً تاماً على الجيل الراهن تقديم الطاعة له. متحدر من علي ويصر كآخرين، على أن صلة القربى التي تصله بالنبي ليست جانبية فحسب، كصلة القربى التي تصل العباسيين وعلياً ذاته بالنبي، بل هي أيضاً صلة قربى مباشرة، فهو متحدر مباشرة من ابنة الرسول فاطمة، وهو «فاطمي» إذاً، على النقيض من العباسيين، وهو في أساس سلالة عرفها التاريخ في ما بعد باسم: الفاطميون، بينما كان آخرون كثر «فاطميين» كذلك (أئمة الزيدية جميعاً، على سبيل المثال) لكنهم لم يشددوا على «فاطميتهم» بما فيه الكفاية، على نحو ما فعل عبيدالله. ولئن كان هذا الأخير قد حظي بتأييدٍ من بعض دعاة الإسماعيلية فإنه لم يحظ بتأييدهم جميعاً، فقد بقي القرامطة متحفظين حذرين، حتى وصلت الأمور بين الطرفين إلى القطيعة التامة، على ما يجمعهما من عداوة للعباسيين. وجدت الحركة الفاطمية نفسها، وإلى حد ما، في حالة انشقاق، ويجب ـ وهذا ما لا نفتأ نقوله ونكرر قوله ـ ألا نطبق عليها ما ينطبق على أي حركة، على أنها كانت الحركة الوحيدة القوية سياسياً.

فهل كان اللقاء مصادفةً بداعية موهوب هو أبو عبد الله، المبعوث إلى المغرب، هو ما أتاح للإسماعيلية أن تكسب أنصاراً يشتعلون حماسة لها وينخرطون في صفوفها، وبخاصة من البربر المناوئين لدولة الأغالبة، خلافاً لما كان متوقعاً من بلاد لم تكن الشيعة فيها يوماً قوية؟ أم أن عبيدالله نظم «الدعوة» عامداً متعمداً في بلاد بعيدة، بغية التقليل من شأنها في اليمن ومع القرامطة الذين كان يرى أنهم لا يؤمن جانبهم؟ وسنرى على أي حال كيف أمكن تأسيس دولة فاطمية قوية في المغرب الأوسط والشرقي، استطاعت بعد ستين عاماً أن تزحف على المشرق بعد ما استولت على مصر. ولا يهم ها هنا ذلك الجانب السياسي إلا ليساعدنا على أن نفهم أن هؤلاء



الفاطميين «المعادين للخلفاء»، والذين كانوا يحاربون العباسيين من بعيد في البداية، ثم من قريب، سعوا من جهة أولى إلى بلورة عقيدة تقيم شرعية عائلتهم على أساس متين، لكنها تتيح لهم من جهة ثانية، لم شمل الإسماعيليين المشتتين في المشرق والذين كانت الدعوة التي يرجون لها في الدول التي يحاربونها، عاملاً أساسياً لإضعاف هذه الدول من الداخل. يستحيل علينا أن نتفحص ها هنا كل المواقف المتذبذبة والتي يصعب تفسيرها، وسنتكلم لاحقاً عن بعض الحركات التي تفرعت ثم انحرفت عنها في القرن الحادي عشر، ونكتفي بذكر اسم كتاب واحد هو الأشهر، واسم كاتب واحد: الكتاب موسوعي معروف باسم **رسائل إخوان الصفا** وضعته مجموعةٌ من المفكرين العراقيين في النصف الثاني من القرن العاشر لا شك في انتمائهم الإسماعيلي، لكن اتساع أفكارهم واعتدال نبرتهم دفع كتاباً ومفكرين من اتجاهاتٍ وانتماءات دينية شتى إلى تبنيها واستعمالها. أما الكاتب فهو الشاعر والفيلسوف والرحالة الإيراني ناصري خسرو (منتصف القرن الحادي عشر) وهو ليس من الوكلاء الذين كانوا يتصلون بانتظام بالفاطميين في مصر.

من جهة أولى، دخل في هذا الطور الثاني من الفكر الإسماعيلي، وبخاصة الفكر الفاطمي، لونٌ فلسفي مستعار من الإرث الأفلاطوني الجديد والفيثاغوري الجديد، الغنوصي(*) الذي تعلمه العالم الإسلامي، وانتقل في هذه الحال من نطاق ضيق محدود بفلاسفة يتفكرون فيه، إلى نطاق أوسع منفتح على أتباع مذهب يتخذونه مبدأ يدينون به. وسنعود إلى الكلام في هذا الموضوع في سياق كلامنا على تطور الفلسفة. ولكن من جهة ثانية،

(*) الغنوصية (gnosie): المعرفة الروحانية واللاهوتية ولكن من طريق الحس والإدراك الحسي.



كان تنظيم المذهب يتضمن تلقيناً سرياً وتدريجياً، حيث إنه لم يكن الجميع على علم بالتفسير العميق للعقيدة التي كانت تتكيف بأشكالها السطحية على نحو أفضل مع معتقدات وعبادات شائعة، ولا تصدمها، من دون أن تتطابق معها بالضرورة الكتب الإسماعيلية التي في حوزتنا. أما التأثير الاجتماعي والسياسي للإسماعيلية الفاطمية، فسنعرج عليه في أثناء دراسة تاريخ الدولة الفاطمية. ونكتفي هنا بالقول فقط بأن الإسماعيلية خلافاً لمعظم المذاهب والنحل الأخرى، كانت تمتلك جيشاً سرياً من الدعاة على جانب عظيم من الأهمية في سائر أنحاء المشرق على الأقل (في المغرب بعد ما غادروها، كانوا يبدون أن لا دور لهم فيها).

الصراطية (السنة) والمشكلات الدينية

أمام كل هذه الحركات نشعر بشيء من الضيق إن نحن تكلمنا عن مذهب رسمي (سني أو «أرثوذكسي»(*) أو «صراطي») يوازيها جميعاً، ويقوم على عدم الاكتراث بأي منها. على أنه يجب ألا ندع تلك الحركات أو الاتجاهات المخالفة للعقيدة الرسمية والتي تحير عقليتنا الحديثة، تصرف نظرنا عن كون السنة كانت على الدوام مذهب معظم الشعوب الإسلامية، وأنها كانت تنجب مفكرين كباراً لا يقلون أهميةً عن باقي المفكرين، وأنه لم يكن كل شيء فيها محافظاً ولا كل شيء عداها ثورياً .

كان هم «السنة» الأكبر في أعقاب الأزمات التي حدثت في

(*) جرت العادة على ترجمة «orthodoxie» بال «سنة»، لكن «أرثوذكسية» لا تتلاءم على الدوام مع «سنة» فهي إذا كانت في منشأ دلالتها تفيد «المذهب الديني الرسمي» فقد صارت تستعمل عندما شاع استعمالها للدلالة على المذهب الرسمي، سواء أكان دينياً أم مذهبياً أم سياسياً أم غير ذلك، بوصفه المذهب الأصح أو الأسلم. . . لذا نقترح لها «صراطية» التي تفيد سواء السبيل أو الطريق القويم... إلخ.



القرون السابقة، هو إيجاد حلول تقيم توازناً معيناً، وتوظيف نتائج المساعي السابقة في ضوابط مؤسسية، بدلاً من أن تفتح لها مسالك جديدة. فقد تحددت الاجتهادات الفقهية بتكوين مباحث عامة والتمييز بين الأصول أي المبادئ، والفروع أي التطبيقات، وأهمل التنظيم القانوني للحكومة، باستثناء الكتاب المهم الذي وضعه الماوردي (القرن الحادي عشر) في ظل ظروف سياسية سنعود إليها لاحقاً، وهو بعنوان **الأحكام السلطانية**، وتمايزت المذاهب الفقهية أكثر فأكثر، وقد نجح الحنابلة الذين يعتبرون الأكثر تقيداً بحرفية الشريعة، بانتزاع الاعتراف بكونهم أحد هذه المذاهب. وبات لابدّ من الانتباه إلى توافق انتماء القضاة المذهبي مع مذهب سكان المدن التي يعينون فيها قضاةً.

في علوم الدين، كان يستحيل تجنب المشكلات التي طرحها المعتزلة، حتى لو كان القاضي يعلن عدم اكتراثه بعقيدتهم. كما كان يستحيل أيضاً تجاهل أساليب التفكير التي اتبعوها والمعارف التي أتوا بها. كان ثمة حاجةٌ إذاً إلى خط وسط يبقي على كل ما يمكن أخذه من أفكارهم ودمجه في السنة، ويطرح جانباً «الأخطاء» التي ارتكبوها؛ أو بكلام آخر، كل ما يمكن له أن يمنح السنة مظهراً متكيفاً مع مكافحة المعتزلة. في الوقت نفسه أنجزت هذا العمل في آسيا الوسطى المدرسة الفقهية المعروفة باسم الماتريدية(*) لكن بقي تأثيرها محدوداً، وأنجزه في العراق الأشعري (874 ـ 935) الذي غدت عقيدته بعد نزاعات طويلة العقيدة الفقهية شبه الرسمية للإسلام السني، على نحو ما غدت عقيدة القديس توما عقيدة رسمية للكنيسة المسيحية في روما. ويرى الأشعري الذي ترك لنا مبحثاً شديد الأهمية

(*) الماتريدي هو أبو منصور محمد بن محمد السمرقندي، ولد في سمرقند (870 للهجرة) وتوفي فيها (944 هـ). أسس مدرسة فقهية استندت إلى المذهب الحنبلي.



في الفروق بين المذاهب الإسلامية المختلفة، أن الله يمكن أن تكون له صفات، على نحو ما يشتهي المؤمن العادي، لكن هذه الصفات ليست وقائع منفصلة عن طبيعته، على نحو ما يقول المعتزلة الذين رفضوها: فـ **القرآن** حتى لو كان مخلوقاً في مفرداته وعباراته، أزلي في جوهره، على نحو ما يشتهي المؤمن. والله الكلي القدرة لا تحول قدرته المطلقة دون أن يمنح الإنسان حرية القيام بعمل معين يكون هو السبب المباشر للنتائج التي تسفر عنه. ذلك كله يبدو في نظر الإنسان المعاصر كلاماً بكلام، لكنه يعبر عن رغبة في التوفيق بين الجهد الفكري والإيمان العادي، وتلك الرغبة التي كانت تفتقدها المعتزلة، هي السبب الأهم في إخفاقهم. ومع ذلك، بقي هناك معتزليون أثروا تأثيراً بالغاً في أوساط الشيعة، وبقي هذا التأثير مستمراً حتى القرن الثاني عشر في آسيا الوسطى (الزمخشري)، مع أن بعض الأفكار كانت عرضةً لتغييرات متنوعة. وفي إسبانيا التي تأخرت قليلاً عن المشرق، أتى ابن مسرة ببعض أفكار المعتزلة التي لم تلبث طويلاً. كان الفكر الديني موضع رقابة المالكيين الذين كانوا فقهاء نطاسيين بالغي الدقة يزعجون بفقههم أصحاب عقلية التمسك المباشر والعريض بالنصوص الإسلامية المقدسة. على ضوء ذلك يجب أن ننظر إلى موقف المفكر الكبير والشاعر ابن حزم في النصف الأول من القرن الحادي عشر، والذي سيأتي الكلام عنه، في ما بعد، كما نظر من قبله إلى فكر ابن حنبل.

ومع أن الحنبلية كانت في ذلك الوقت قليلة الانتشار في العراق، فقد كانت مؤثرة بوصفها محفزاً على التفكير الديني، وبوصفها في الوقت نفسه عاملاً فكرياً (أيديولوجياً) شعبياً. ولابدّ من أن نضيف كلمةً في هذا الشأن، لأن هناك ميلاً إلى اعتبار أن استياء المحرومين والفقراء، إذ يعبر عن نفسه فكرياً (أيديولوجياً)، يجد متنفساً له في المذاهب والبدع المعارضة للسنة. وللحق نقول، لئن



كانت هناك نبرة من هذا النوع في بعض كتابات الإسماعيليين المتطرفين، فلا أثر له البتة في كل ما كتبه الفاطميون المتمسكون بإمام غدا رئيساً حقيقياً للدولة. وفي بغداد، كانت العامة من الشعب تأخذ على البورجوازية الغنية، والمتشيعة إلى هذا الحد أو ذاك «بدعها» وتجديداتها، وهذا مأخذ في منتهى الأهمية: إذ إن الثورة الاجتماعية والعودة إلى الأصول يسيران جنباً إلى جنب، كما هي الحال غالباً في كل المجتمعات المتوسطية؛ وباسم الحنبلية انتفضت الرعية في بغداد مضيفةً المزيد إلى الاضطرابات التي قام بها الجيش ومثير الفتن «بربهاري» (Berbeherî) وكل من كان له فيها مأربٌ ما.

ونلاحظ، وعلى نطاق أوسع، أنه بدءاً من نهاية القرن العاشر تقريباً، بدأ يظهر الملل من المجادلات العقائدية، كما بدأ يظهر رد فعل مواتٍ للسنة، عندما رأى الناس أن النجاح الذي أحرزته هذه الحركة المعارضة أو تلك لم يفض إلى قيام نظام إسلامي كامل، وأن تفكك الأمة بدأ يولد كثيراً من الاضطرابات... إلخ. إن رد الفعل ذاك، كان يصعب احتواؤه وتنظيمه، وذلك بالضبط لأنه إذا كانت هناك حركة معارضة تتمتع بتنظيم معين، فإن ما يميز «السنة» هو بكل بساطة، في أول الأمر، عدم الانضمام إلى هذه الحركة أو التنظيم، ولأنه منذ إخفاق المعتزلة، لم يعد للدولة العباسية عقيدة رسمية. وهكذا، فبينما كان الفاطميون ينشئون معهد الأزهر الكبير في القاهرة، والشيعة في بغداد ينشئون مؤسسة مماثلة، كان الخليفة العباسي يكتفي بإصدار بيانات رسمية يندد بها بالشيعة، وتصر هي على زيف نسب الفاطميين. أما في إيران وآسيا الوسطى فقد بدأت تختمر فكرة إنشاء مدارس تعلم السنة وتنشرها بين النشء، وبتوظيف سنة في المناصب القيادية. وقد ظهر من تلك المدارس بعضها في زمن السامانيين والغزنويين. وسنرى مدى تأثير هذه المدارس في العصور اللاحقة.



على صعيد آخر، مهما كانت الدعوة إلى الإيمان البسيط الساذج وإلى تغليب العواطف والأحقاد الاجتماعية... إلخ. في هذه الحركة أو تلك من الحركات التي عرضنا لها، فقد كان لها جميعاً قاسم مشترك هو أن الجدال الذي كان يدور بينها، حينما يأخذ بالشرح والتحليل والتوسع والتعمق يتكشف عن علم رائده المنطق، حتى لو بدا ذلك غير عقلاني في نظر الفكر الحديث. ففي الإسلام، كما في غيره، كان ثمة رجالٌ ذوو مزاج فكري مختلف يرون أن مضمون عقيدة ما ليس مهماً بقدر أهمية صفاء الخلق والتواصل الروحاني مع الله. كان أولئك هم الزهاد والمتصوفة، الذين اعتيد على تسمية واحدهم باسم صوفي، من الصوف أي المسح (أو الخرقة، ثوب الصوف الخشن) الذي كانوا يلبسونه بملء إرادتهم.

وغالباً ما كان مفكرو النظام الرسمي الإسلامي يرون في الصوفية تقليداً مسيحياً أو بوذياً تسرب إلى الإسلام، وهو الدين الوحيد الذي لم يأخذ بهذه الممارسات. بديهي أن المسلمين كانوا يعرفون رهبان المسيحية ويعرفون شيئاً كذلك عن نساك البوذية. وبديهي أكثر أن أبناء الشعوب التي تحولت إلى الإسلام كانوا، في هذا الميدان كما في غيره من الميادين، لا ينسون أشكال العبادة التي دأب عليها آباؤهم وأسلافهم. وهذا لا يعني استحالة أن يوجد في الإسلام ذاته عناصر تحتمل التطور في اتجاه التلاقي مع تلك الأشكال. فالنبي بتلقيه الوحي قدم مثالاً قائماً به وحده بطبيعة الحال، ولكن لم يكن التقرب من هذا المثال محرماً. وكان يمكن تفسير بعض الآيات القرآنية وبعض الأحاديث النبوية في هذا الاتجاه. والمسلمون الوحيدون الذين كان المتصوفة في البداية يرون أنهم أسلافهم، هم رجالٌ كانوا أمام ثراء الطبقات العليا والفساد الذي



غرقت فيه بعد الانتصارات التي حققتها، يمارسون ويبشرون بالزهد وصفو الروح ونقاء القلب والاستسلام لله، وكان أكثرهم يسمون في مفاهيمهم الدينية مقتربين بذلك من بعض المعتزلة الأوائل. والرجل الذي يجله الجميع بوصفه السلف الأول هو الحسن البصري (من البصرة) المتوفى سنة 728. لم يعتزل البصري الناس ولم يمتنع عن مخالطتهم فلم يتنكر لحياة اجتماعية ولا لموقف عملي، كما لم تكن له أي عقيدة في التواصل مع الله، ولا موقف متناقض مع الحياة الفكرية. كان يسعى إلى العيش باستقامة، وإلى مساعدة من حوله على العيش باستقامة أيضاً. بعد قرن من الزمن، كان ابن حنبل زاهداً يعيش نمط العيش هذا، لكنه كان حذراً من المعتزلة وانحرافاتهم الفكرية.

بيد أنه ظهر في زمن ابن حنبل نمطٌ جديد من الزهد، تمثل في رجال كانوا يشددون عبر سلوكهم، إزاء الانشقاقات الفكرية والكلامية اللفظية بين العلماء، على أن حقيقة الإيمان الوحيدة هي إيمان القلب الذي لا يحفل بتفاهات كتلك؛ كما تمثلت أيضاً برجال كانوا يتوقون، إزاء هذا الزهد البائس، إلى نشوة الاتصال بالله، ويشعرون بها أحياناً. تلك مواقف محض ذاتية، لكنها كانت تنعكس لدى البعض في قصائد شعرية رائعة تحفل بصور الحب ونشوة الإنسان وتخط شيئاً فشيئاً نظرية لحياة النسك والزهد والفناء في ذات الله. ثمة أسماء كثيرة يصعب علينا إيرادها جميعاً ها هنا، فنذكر منها على سبيل المثال العراقي المحاسيبي (781 ـ 837) والمصري ذو النون[*] (المتوفى سنة 861) والإيراني بايزيد البسطامي (المتوفى 875). كان

(*) ثوبان بن إبراهيم، كنيته أبو الفيض ولقبه ذو النون. ولد في في مصر سنة 796 وتوفي في الجيزة سنة 859. روى الحديث عن مالك بن أنس. من أقطاب المتصوفة وفي منزلة الجنيد البغدادي وأبي يزيد البسطامي.



النظام العباسي أو السني الرسمي لا يطيق هؤلاء الرجال، فقد كانوا يحتقرون الأمجاد، ويندّدون بالفسق المتفشي في البلاد، والأنكى من ذلك أنهم كانوا يقدمون المثل الحي على حياة دينية لا حاجة لها بطقوس العبادة وأشكالها الرسمية. وكان الناس يشمئزون أحياناً من مشاهد التسول الذي كان يعتاش منه بعض النساك والزهاد سواء أكانوا صادقين أم محتالين، لكنهم كانوا بصورةٍ عامة يقدرونهم ويجلونهم لأنهم يندّدون بالأغنياء، ويسمعون شكاوى الناس إذ كانوا يعيشون في الأزقة، ويعبرون عنها بأفضل مما يفعل الفقراء والصعاليك. وكانت تنسب إليهم معجزات. حتى بعض أبناء العائلات الرفيعة كانوا يأتون إليهم برد فعل منهم على نمط العيش في أوساط ذويهم، وبسلوك متفلت. على أنه كان هناك أيضاً في بعض الأساليب الصوفية منابت للانحرافات الدينية. وكانت القناعة بأن الذات البشرية تتواصل مع الذات الإلهية تدفع بعضهم إلى اعتبار أنفسهم أشباه أنبياء، وتلك صدمة للمسلم السني المؤمن بأن محمداً خاتم الأنبياء، وصدمة للمسلم الشيعي الذي يرى أن هبة الإشراق النوراني الرباني لا تمنح إلا للإمام. وكانت بعض الصيغ والعبارات تدفع إلى الاعتقاد بأن المتصوف يتماهى بالله، حتى ليحسب نفسه أنه الله ذاته، كما في عبارة الحلاج الشهيرة: «أنا الحق». نادراً ما كان الإسلام يتسامح في الحالات التي لا تدخل في السياسة. ولكن، حينما كان الخليفة يواجه أعداءً من كل نوع، حوالي العام 900 تقريباً، بات يساوره الحذر من أي شيء ويتخوف من أدنى المخاطر. وكان الحلاج ببعض عباراته وصداقاته مع شخصيات معينة، يبدو وكأنه على علاقة وثيقة بالإسماعيليين، فقضت هيئة القضاة التي تشكلت لمحاكمته، وحرص على أن تضم بين أعضائها قضاة شيعة، بصلبه فصلب سنة 922 في ظروف كان الحلاج يدرك أنها تذكر بصلب المسيح. بعد ذلك صار الزهاد المتصوفة يجاهرون بتأييد الحلاج والسير على خطاه. ولم يكن



لدى أي منهم نيات كفرٍ أو ضلالة ولا رغبة في استشهاد. وانصبت جهود الأجيال التي أعقبت الحلاج على توضيح جملة أمور، من بينها العقائد الزهدية وإقناع الرعية بفضائل «الأولياء»: في الباب الأول برز القشيري(*) (المتوفى سنة 1072)، وفي الثاني أبو النعمان صاحب كتاب **طبقات الأولياء**. وكان هناك من يشذ وينحرف، فبذريعة احتقار كل ما عدا الله، كان بعضهم يخرقون عمداً أصول الأخلاق الإنسانية كما كان يفعل الملامتية(**) مثلاً. وعلى نحوٍ أكثر اعتدالاً، كان البعض يقفون موقف المعارضة على الأقل من القانون الحكومي، فيحاكون بذلك فرق الفتوة لجهة السعي وراء قيم أسمى، على نحو ما رأينا. كانت الظروف العامة، وسنوضح ذلك بعد حين، توجه العقول نحو صوفية رمزية، وفي نهاية القرن الحادي عشر كانت الصوفية قد كسبت قضيتها: فالغزالي، المفكر الكبير (المتوفى سنة 1105) الذي يقول: إن لم يسترشد القلب بالعقل يضل، كان يشدد على أن العقل إن لم يحييه القلب فلن ينتج إلا هيكلاً خاوياً من أي دين.

في الوقت نفسه كانت الصوفية تنتظم، وكان هذا الانتظام يقيها من الشذوذ والانحرافات الفردية. في البداية، لم يكن هناك سوى زهاد ونساك يعيشون متفرقين كل لنفسه. لكن كان يأتيهم مريدون، وحتى من بعدهم، كان هناك من يتدربون على الصوفية بحسب طريقة هذا الصوفي أو ذاك. ولئن لم تكن هناك إذاً طبقات دينية، فقد كانت على الأقل مدارس دينية وتقاليد دينية. كان ثمة أيضاً متصوفة يعيشون جماعات، وذلك أيضاً بسبب فضيلة التضامن التي كان يقتضيها واقع الحال، فيقربهم ذلك من جماعات الفتوة، حتى إنه

(*) أبو القاسم القشيري (توفي سنة 465) هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيري الخراساني النيسابوري. كان شافعياً وصوفياً.

(**) الملامتية اتجاه في التصوف الإسلامي.



كان ظهر ولأول مرة في أوساط الصوفية أدب فتوة، ولكن من الزاوية التي تهم الصوفية (كما عند القشيري الذي ذكرناه، مثلاً). علاوةً على ذلك، أخذت تظهر في الأوساط الصوفية ممارسات تنتشر وتثبت، مثل تمارين التدريب على التصوف، كالذكر مثلاً، أي ذكر الله بلا توقف ومن دون انقطاع، وتمارين موسيقية أحياناً، ورقص يهيئ للدخول في النشوة. وبرغم أن الصوفية كانت منتشرة في كل مكان، وكانت في كل مكان مرشحة لتطور هائل، ففي إيران كانت الصوفية في ذلك الوقت، أكثر انتشاراً وأكثر رفعةً. وسنرى نتائج ذلك في أثناء الغزو التركي.

في الوقت نفسه كانت الصوفية تنتظم، وكان هذا الانتظام يقيها من الشذوذ والانحرافات الفردية. في البداية، لم يكن هناك سوى زهاد ونساك يعيشون فرادى متفرقين. لكن كان يأتيهم مريدون، وحتى من بعدهم، كان هناك من يتدربون على الصوفية بحسب طريقة هذا الصوفي أو ذاك. ولئن لم يكن هناك طبقات دينية، فعلى الأقل كان هناك مدارس دينية وتقاليد دينية. كان هناك أيضاً متصوفة يعيشون جماعات، بدافع التضامن الذي كان يقتضيه واقع الحال، فيقربهم ذلك من جماعات الفتوة، حتى لقد ظهر في أوساط الصوفية أول مرة أدب فتوة، ولكن من الزاوية التي تهم الصوفية (كما عند القشيري المذكور، مثلاً). علاوةً على ذلك، ظهرت في الأوساط الصوفية ممارسات انتشرت ورسخت، مثل تمارين التدريب على التصوف، كالذكر مثلاً، أي ذكر الله بلا توقف ومن دون انقطاع، وتمارين موسيقية أحياناً، ورقص يهيئ للدخول في النشوة. وعلى الرغم من انتشار الصوفية في كل مكان، وقابليتها لتطور هائل، ففي إيران كانت الصوفية الأكثر انتشاراً في ذلك الوقت، والأكثر أهميةً. وسنرى نتائج ذلك في أثناء الغزو التركي.




مكتبة
الفكر الجديد

11

التجزئة السياسية وأوج الثقافة في العالم الإسلامي في العصر الوسيط

أما المرحلة التي تبدأ بتواريخ مختلفة باختلاف البلدان من حيث استقلالها سياسياً عن مركز الخلافة في بغداد (النصف الثاني من القرن الثامن في المغرب، منتصف القرن التاسع في آسيا الوسطى، تواريخ مختلفة تمتد من القرن التاسع إلى القرن العاشر في البلدان الأخرى) والتي بلغت ذروتها في القرن العاشر، فتمتلك أصالةً تفرض أن يكون الكلام عنها دقيقاً. من أقصى العالم الإسلامي إلى أقصاه بقيت الروابط الاجتماعية والدينية والمؤسساتية متينة إلى حد بات من غير الممكن معه تجاهل الكلام على مجتمع إسلامي بإزاء المجتمعات الأخرى التي عاصرته. على أن الخصوصيات الإقليمية لم تكن أبداً شديدة الاختلاف عما هي عليه في العصر الحديث، وقد انتهى بها التطور إلى هذه الدول «الأوطان» التي نراها اليوم. ولئن كانت دول المشرق الإسلامي من مصر إلى آسيا الوسطى ـ على ما يصيبها من تمزق ـ تشكل كلاً واحداً، فإن المغرب على الرغم من اتصاله مع المشرق أخذ يشكل كلاً آخر. علينا إذاً أن نقدم المناطق المختلفة، وأن نرجئ التطور الثقافي إلى تفحص شامل.



هكذا وصل الأمر، في ما بعد، إلى وقتٍ كان فيه الأتراك في القرن الحادي عشر في المشرق، والمرابطون في المغرب، يقيمون وحدات سياسية من نوع جديد، وفي مناخ عام متحول.

شمال أفريقيا

رأينا كيف تم انفصال المغرب عند تخوم العالم الإسلامي الغربية. ومنذ القرن الثامن حين نجا الأموي عبد الرحمن من المجزرة التي أحاقت ببني أمية، نجح في انتزاع اعتراف العرب والبربر في إسبانيا، وكانوا لايزالون غير مندمجين فيها عضوياً. بعد ذلك بزمن قصير، أسس الخوارج إمارات لهم في سجلماسة(*) وتلمسان وتيارت. واستطاع أخيراً علوي، هو إدريس، أن يضع يده على ما بقي من المغرب الإسلامي، علاوةً على محاولات أخرى كثيرة، غير معروفة. والرد الوحيد الذي كانت الدولة العباسية تشعر بأنها قادرة عليه في وجه هذا التفكك المعادي، كان ينضوي ضمن مشروع هارون الرشيد في إعادة هيكلة الحدود وتنظيم أفريقيا (أي تونس والمنطقة الشرقية من الجزائر المعروفة اليوم) تحت قيادة مستقلة يهيمن عليها الأغالبة(**): إذا كانت دولة الأغالبة تمثل في المغرب

(*) سجلماسة مدينة تجارية زاهرة كانت تمر فيها القوافل القادمة من السودان محملةً بالذهب والعاج وريش النعام والعبيد. كانت عاصمة بني مدرار وهم من الخوارج، قبل أن يتنازع عليها الزيريون حلفاء الفاطميين وبنو مغرة حلفاء أمويي قرطبة، إلى أن استولى عليها المرابطون سنة 1055.

(**) الأغالبة أو بنو الأغلب أسرة حكمت في أفريقيا الشمالية (شرق الجزائر، تونس، غرب ليبيا) وجنوب إيطاليا (صقلية وسردينيا وكورسيكا ومالطة) وكانت عاصمتها القيروان. مؤسس الأسرة الأغلب بن سالم بن عقال التميمي الذي كان قائداً لجيش العباسيين، ثم ولى هارون الرشيد ابنه إبراهيم على أفريقيا سنة 787، غير أنه استقل بالحكم (800 ـ 812) بعد تراجع دور العباسيين، ثم خلفه ولده عبد الله بن إبراهيم (812 ـ 817).



منطقة التواصل مع المشرق العباسي، كما تمثل نظرياً مبدأ الإخلاص والوفاء للخليفة العباسي، فإنها كانت أيضاً دولة مستقلة. وكان المغرب برمته، بدءاً من العام 800 مستقلاً عن بغداد استقلالاً تاماً على الصعيد السياسي.

لا نعلم إلا القليل عن الإمارات التي أسسها الخوارج، والتي كان لا يمكن لدورها المحلي، وفي التجارة الإسلامية وازدهارها، مع ذلك، إلا أن يكون دوراً مهماً. وعلى الرغم من كون ابن رستم، مؤسس أكبر إمارات الخوارج، وهي إمارة تيارت، فارسياً لكن عقيدته تكونت في وسط عربي، فمن الثابت أن نظامه كان يرتكز أكثر بكثير من نظام أفريقيا على بربر يضاف إليهم عربٌ معادون للأغالبة. نظرياً، كان يجب أن تكون الإمارة بالاختيار، لكنها كانت على الدوام وراثية. ووحده الإمام كان عليه أن يبرهن من خلال نمط حياته البسيطة وانكبابه على دراسة الفقه عن جدارته بمكانته بين رعيته وقدرته على أن يحتفظ باحترامها له. عملياً، كان دور السيطرة، بينه وبين الرعية، تقوم به فئة من «العلماء». من بين فرق الخوارج الكثيرة التي نشأت في المشرق، كانت الإباضية التي تعتبر في موقع الوسط بين الإرهابيين المتطرفين و«المسالمين»، هي التي اجتاحت المغرب، لكنها تحولت في الواقع العملي إلى «مسالمة» فتسامحت مع غير المسلمين، وأبرمت الصلح مع الأغالبة، وصرفت جهدها في تنظيم البلاد من الداخل وتطوير تجارة قوافل البدو البربر. وفي ما عدا الإباضية، ظهرت في المناخ الثقافي نفسه جماعات من البربر تأخذ ببعض البدع الفارسية، كما كانت تلك الجماعات تأخذ ببعض الإسلام، لكنها لم تكن معربة، كجماعة برغواطا[*] (Bergwata)، وتطالب بقرآن باللغة البربرية.

(*) امتدت الإمارة البرغواطية على منطقة بورقراق ووادي أم الربيع حيث سادت أسرة =



في المغرب، استفاد أحد الناجين من مجزرة الفخ، ويدعى إدريس، من بعده عن كل سلطة فعلية، فأخذ يجمع حوله العناصر اللازمة لإنشاء إمارة سيكون لابنه من بعده الفضل في إنشائها وتأسيسها الفعلي. وهناك كان السكان من البربر أيضاً، لكنهم هم الذين بنوا أمجاد بني إدريس. من جهة أخرى، بنى الأدارسة في بلاد تكاد تخلو خلواً تاماً من المدن، مدينةً جديدة هي فاس، بعدما هجروا فولوبيليس(*) المدينة الرومانية شبه المهدمة. وقد سكن فاس في البدء القيروانيون والأندلسيون، ثم سرعان ما غدت مدينة عربية ذات ثقافة إسلامية. كان ينتظر أن يبادر الأدارسة إلى نشر العقيدة الشيعية، إلا أنهم اكتفوا في واقع الأمر بالحفاظ على مبدأ آل البيت. والحق، أنه لم يكن في المغرب - وبمقدار ما يتاح لنا الإطلاع على ذلك - أي جماعة تعتبر نفسها من جملة الشيعة على نحو ما هي معروفة في المشرق. وبودنا أن نعرف ما كان قوام جماعات من «المعتزلة» يثبت قيامها هناك شهادات متعددة، حينما نتذكر العلاقات بينهم وبين الشيعة، وبخاصة الزيدية. في منتصف القرن التاسع، أدى الشقاق الذي ذر قرنه بين الأدارسة إلى دخول المغرب في حالٍ من التفكك لم يخرجه منها سوى «المرابطون» الذين غزوه في القرن الحادي عشر، من دون أن تزول بذور الثقافة المادية والدينية المزروعة فيه. وإنما كان هناك شعور أقوى بصراعات مختلف

= برغواطا المعروفة باسم بني طريف (باسم مؤسس الإمارة) وهم من بربر المغرب، طيلة أربعة قرون (742 - 1148) وكان لهم دين خاص بهم أسسه صالح بن طريف، فكان لهم كتاب مقدس وشعائر خاصة بها. غير أنها لم تقو على الصمود أمام سلطة الموحدين الذين محقوها ومحوا آثارها.

(*) فولوبيليس (Volubilis): اسم مدينة رومانية قديمة تقع على ضفاف نهر وادي خومان قرب مكناس المغربية قريباً من المدينة التي دفن فيها إدريس زرهون المعروف باسم إدريس الأول.



الأطراف التي تمارس نفوذها من الخارج، كالإباضية والأغالبة لاسيما الأندلسيون.

على أن الدولة الأقوى في المغرب كانت أفريقيا، وهي الأكثر تعريباً وإسلاماً. ولم يكن حفظ الأمن بين الجماعات العربية والبربرية أمراً يسيراً على الدوام؛ فكان ذلك، بالإضافة إلى التجارة، أحد أسباب احتلال صقلية الذي شارك فيه متطوعون إسبان، وكذلك احتلال إيطاليا الجنوبية مؤقتاً حتى باري (Bari): هكذا كانت تموه أسباب الاضطرابات بذريعة دينية، على نحو ما حدث من احتلال إسبانيا في القرن السابق. استغرق احتلال صقلية الذي كان حصيلة سلسلة من التواطؤ والتآمر، نصف قرن من الزمن؛ لكنه أفضى إلى قيام منطقة حول مدينة بالرما (Palerme) مفعمةٍ بحيوية الحضارة الإسلامية، صمدت وعاشت بعد الاحتلال النورماندي في القرن الحادي عشر.

لكي يضمن الأغالبة ثبات أمنهم الداخلي، لم يجدوا أتراكاً لكي يستعينوا بهم على غرار ما فعل العباسيون حينما استعانوا بحرس تركي، فاتخذوا حرساً لهم من السود وعاشوا بينهم في قصر العباسية خارج القيروان، على نحو ما كان يفعل الخليفة في سامراء. بيد أن البلاد انتظمت خلال حكمهم الذي دام قرناً من الزمن، لكنها بقيت في حالٍ من شبه الفوضى، وذلك منذ بدء الاحتلال؛ فقد بقي فيها مسيحيون يتكلمون اللاتينية، ولم يكن عددهم يوماً كبيراً، ثم مالبثوا أن انقرضوا في القرن الحادي عشر. أما الإغريقية فكانت قد اندثرت تماماً. كانت الطائفة اليهودية، وعلى مدى قرون من الزمن، هي الطائفة الأهم في القيروان؛ وكانت القيروان إحدى أكبر المدن الإسلامية في المغرب على الصعيدين الاقتصادي والثقافي. وكان الرجل الأهم هو سحنون الفقيه الذي درس على مالك، فكان



بمؤلفاته النظرية التي عرض فيها المذهب المالكي وبسلوكه العملي، باعث هذا المذهب الذي مالبث أن ازدهر واحتكر تنظيم القضاء في شمال أفريقيا وإسبانيا الإسلامية، ومازال مستمراً إلى يومنا هذا.

كانت فترة حكم الأغالبة فترة نهوض اقتصادي كذلك، لم يشهد تاريخ أفريقيا الشمالية مثيلاً لها منذ الحكم الروماني. فقد أنجز في تلك الفترة الكثير من منشآت الري وشقت ترع وقنوات جديدة، كما استصلحت القنوات القديمة، وأدخلت إلى المغرب زراعات جديدة كالزيتون والشجر المثمر، أضيفت إلى زراعة الحبوب والخضار، وتضاعفت موارد الغابات الدائمة، وتربية الدواجن والمواشي، واستغلت مناجم الحديد والرصاص والإثمد (أو الكحل) والنحاس، وكان الرومان يجهلونها، كما زادت موارد صيد الأسماك والمرجان. وكانت تلك المواد الأولية تغذي صناعات كانت منتجاتها تصدر إلى السودان ومصر وإيطاليا.. إلخ. كان هناك طراز يعمل في القيروان، ثم طراز آخر، في ما بعد، في بالرما. وإلى صقلية التي عرفت تقدماً مماثلاً انتقلت صناعة ورق البردي والحرير المصنوع من دود القز. كانت القيروان مدينة تجارية مركزية توزع إلى الشرق والشمال عبر الموانئ التونسية، وإلى السودان عبر القوافل البرية. وكان الذهب الذي يجلب من بلاد النيجر يشكل ضمانة راسخة للعملة. في الوقت نفسه، كانت المدن تشاد وتصان بالأسوار والقلاع، وكانت تبنى عند السواحل مواقع محصنة يدعى واحدها الرباط، لتقوم بمهمات الدفاع والهجوم في آن. وكان نمط البناء العظيم يشهد على مدى ثراء هذه الدولة وقوتها.

على أن الضرائب كانت شديدة الوطأة، وكانت التناقضات الموروثة تلتهب بسبب الازدهار العام، كما كانت تخبو للسبب نفسه. كان الفاطميون في أول الأمر أول المستفيدين من هذا الوضع، وسيأتي الكلام عليهم بعد قليل، إلا أن أفريقيا لم تتغير أوضاعها قبل



القرن الحادي عشر، لا في ظل نظامهم ولا في ظل نظام الزيريين(*) الذين كانوا خدماً عندهم.

رأينا كيف أعلن الفاطميون أنفسهم فاطميين داخل الحركة الإسماعيلية، وأشرنا إلى الظروف التي جعلت دعوةً نشأت أصلاً في المشرق، تمتد لتصل مؤقتاً إلى المغرب. كان أحد رسل عبيد الله، المهدي عبد الله، قد أقام أثناء رحلة إلى الحج، علاقة صداقة مع آل كتامة وهم جماعةٌ من البربر، في منطقة القبائل الصغرى، وكان يختلف إليهم في العام 894. ولم يكن آل كتامة(**) من الشيعة، وإنما كانوا مناوئين لحكم الأغالبة، فاستهوتهم فكرة إقامة نظام يكونون فيه عماد جيشه. وكان من شأن الغزوات القليلة الموفقة أنها شجعت ذوي النيات الطيبة، كما إن التدابير الصائبة للحد من وطأة الضرائب حملت بعض المؤمنين في بلاد الأغالبة على الالتحاق بهم. استولى أبو عبد الله على مدينة القيروان في العام 909. لكن عبيدالله الذي اضطر إلى الهرب بعد تخاذل القرامطة وإعلان عدائهم لمشروعه، وصل في ظروف غامضة إلى مدينة سجلماسة الكائنة في منطقة الخوارج، من دون أن يلتقي بمساعده الذي خف إلى نجدته واصطحبه معه إلى القيروان، فاستقبلا استقبال الفاتحين. ثم، مثلما حدث لأبي مسلم الخراساني، ساورت الشكوك فكر السيد فغلبه سوء الظن بخادمه، وهما في قمة نشوة النصر، وقتل أبو عبد الله

(*) ينتسب الزيريون (بنو زيري) إلى زيري بن مناد، وكان من أتباع الفاطميين منذ العام 935، ثم تولى الحكم سنة 971 في قلعة آشير (الجزائر). تمتع من بعده ابنه بلكين بن زيري (971-984) باستقلال أوسع عندما حكم بلاد تونس والشمال الجزائري (شرق البلاد ابتداء من قسطنطينية)، ثم تمكن من توسيع دولته غرباً حتى سبتة. أما عند النسابة العرب فهي من فروع قبيلة حمير القادمة من جنوب شبه الجزيرة العربية.

(**) بحسب ابن خلدون كتامة هي واحدة من قبائل الأمازيغ أو البربر في المغرب العربي، وهي عند نسابة البربر منحدرة من كتام بن برنس.



(ولم تحفل لمقتله أي جماعة ولا يقام اليوم أي إحياء لذكرى مقتله).

وهكذا، جعلت الظروف عبيدالله سيد الدولة المغربية التي شملت أفريقيا والمغرب الأوسط الذي كان حتى ذلك الحين في يد الخوارج. ولم يغب أبداً عن بال الفاطميين القادمين من المشرق أن هدفهم الأساسي الذي يحثهم عليه أنصارهم الباقون هناك، هو الإطاحة بالخلافة العباسية، فكان نظامهم حصيلة تضافر ضرورتين معاً: من جهة أولى كان عليهم أن يعدوا قوةً مالية وعسكرية مغربية قادرة على غزو المشرق، ومن جهة ثانية كان عليهم أن يبنوا دولة محلية قادرة على إحباط أي حدث يحصل في الداخل يسيء إلى مشروعهم في الخارج. وبالفعل، فإن الهجمات الأولى التي شنها الفاطميون على مصر باءت بالفشل، فلبثوا في المغرب زهاء ستين عاماً تمغربوا في أثنائها مؤقتاً، وبنوا خلال تلك الفترة نظاماً مغربياً.

أما من الناحية الدينية فقد بدا أنهم كانوا ملزمين بنشر الدعوة الإسماعيلية لفترة. لكنهم سرعان ما أدركوا أن المذهب المالكي مغروسٌ بعمق في جميع المدن ويكاد يستحيل عليهم اقتلاعه، ولم يتخذوا إجراءات لمقاومته ولا لقهر الناس، بل راهنوا على عامل الزمن، وبقي محيط الحاكم وحده إسماعيلياً. علاوةً على ذلك، كانت الإسماعيلية، كما قلنا، من حيث العقيدة تتقبل الهرمية في تلقين الطقوس السرية، ولا يبدو أن الفاطميين لم يفكروا جدياً في تغيير مذهب رعاياهم.

لم تحدث ثورة دينية، كما لم تحدث ثورة اجتماعية. كانت قبيلة البربر الظافرة قد حظيت بامتيازات مادية محققة، إلا أن النظام الضريبي العام لم يكن في إمكان نظام وضع نصب عينيه الحروب الخارجية هدفاً له، أن يحد من شدة وطأته. فنجم عن ذلك أن اندلعت في أوساط البربر الحاقدين على آل كتامة والذين مازالوا خوارج، ثورة صاحب الحمار، أبو يزيد، التي كانت آخر ثورة تقوم



باسم هذه العقيدة، والتي حملت في منتصف القرن كل القوى في الدولة الفاطمية على الاقتتال في ما بينها على مدى سنوات عدة. ولئن بقيت الضرائب محتملة، فقد أمكن ذلك أيضاً بفضل الازدهار الاقتصادي المتصل على نحوٍ ما هو الآخر بالطابع السياسي للنظام الفاطمي.

والحق أن الفاطميين أعلنوا منذ البداية وبوضوح تام أن ما يهمهم في المقام الأول ليس تكوين دولة محلية تعترف من بعيد بالخلافة العباسية، أو لا تعترف بها أبداً، بل أن يكونوا خلفاء في مواجهة الخلفاء العباسيين. وهذا ما دفع بأمويي الأندلس إلى الاقتداء بالفاطميين الذين كانوا يشددون على رسالتهم التوحيدية، تشهد على ذلك عاصمتهم الجديدة المهدية التي جعلوا وجهتها إلى البحر. وكانوا، من ناحية أخرى، يقطفون ثمار النمو الاقتصادي الذي بدأ مع الأغالبة في أفريقيا الشمالية وصقلية. ولم يعد الإباضيون يعترضون طريق القوافل المتجهة إليهم قادمةً من السودان. أما من جهة إيطاليا، فإن نهضة الموانئ الجنوبية كمرفأ أمالفيا (Amalfi) مثلاً، مهدت أمام نمو التبادل التجاري الذي كان يغذي تحالف المذاهب السياسي المعلن إلى هذا الحد أو ذاك ويتغذى منه في آن. وفي العام 969 باتت القوات المتحالفة قوية بما فيه الكفاية، في حين أحاقت بمصر حالةٌ من الضعف كانت هي الأخرى كافية للبدء بتنفيذ الهجوم الكبير، الذي انعقد لواء قيادته للعبد السلافي (أو الصقلي) جوهر، وكان عائداً من حملة عسكرية مظفرة على المغرب، فتكلل هجومه هذا أيضاً بنصرٍ مؤزر.

غادر الفاطميون المغرب واستقروا في مصر، من دون أن يعقب رحيلهم أي ثورة، بل إنهم سلموا قياد البلاد إلى زعيم آل كتامة الذي استوثقوا من إخلاصه لهم، برغم بعد المسافة الجغرافية التي اضطرتهم إلى الاعتراف به. فولدت على هذا النحو الدولة الزيرية



التي حلت محل الدولة الفاطمية طيلة قرنين من الزمن. فكان بديهياً أن تضعف من حولها الإسماعيلية؛ ودفعها الحرص على تحسين علاقاتها مع المالكيين الذين احتفظوا بكل قوتهم، إلى قطع ولائها للقاهرة في منتصف القرن الحادي عشر، بعدما وجدت أن هذا الولاء بات لا يفيدها في شيء. ضعفت دولة الزيريين بعد انشقاق أبناء عمهم الحماديين الذين استقلوا عنهم في مقاطعة تتناسب مع الجزائر الشرقية الحالية، وفيها بنوا قلعة بني حماد التي كانت ولا تزال موضع أعمال تنقيب واسعة. غير أن هذه المبادرة التي اتخذتها الدولة الزيرية ضد الفاطميين جرت عليها وبالاً ما كان في حسبانها، إذ لم يكن بمستطاع الدولة الفاطمية أن تبقى مكتوفة اليدين، فأطلقت على أفريقيا الشمالية جموعاً من البدو كانوا يقيمون على الحدود المصرية الصحراوية، وكانوا مصدر إزعاج لها. فما كان من بني هلال هؤلاء إلا أن زحفوا على أفريقيا ببطء ولكن بثبات، وما هي إلا بضع سنوات حتى انتشروا في معظم شمال أفريقيا، فخربوا الزرع وأرغموا المدن على الانكفاء وراء أسوارها، أما المرافئ فقد تحولوا فيها إلى قراصنة يسلبون وينهبون. في ذلك الوقت عينه بدأ الطليان يسعون إلى استعادة السيطرة على بحر تيرانة عسكرياً وتجارياً. وكانت الفوضى التي نشرها بنو هلال تحول دون عقد صلات بهم على أسس تجارية جديدة ومفيدة. انهارت في النهاية السلطة السياسية ولم يعد لآخر الحكام الزيريين إلا سلطة اسمية على رقعة صغيرة من الدولة التي كانوا يحكمونها.

من المتفق عليه، منذ كتب ابن خلدون (حوالي العام 1400) مقدمته الشهيرة، أن تاريخ أفريقيا الشمالية الوسيط يقسم إلى مرحلتين يفصل بينهما الغزو الهلالي، وأن تلقى على العرب البدو تبعات التخريب في المرحلة التي استمرت إلى العصر الحديث، مقابل ازدهار العمران في المرحلة الأولى. لا مراء في صحة الفصل بين



المرحلتين، إلا أنه يجب التدقيق في صحة الوقائع. ثمة ملاحظة: لئن كان للغزو الهلالي كل هذا الفعل التدميري، فذلك يعني أن النظام السابق كان يشكو من مشكلات كثيرة وكبيرة. هذه المسألة بالتحديد تستحق التفحص والتدقيق: من جهة أولى ـ وقد أشرنا إلى ذلك ـ وجد المغرب نفسه في مواجهة نهضة الغرب المسيحي، ومن جهة ثانية يجب النظر في الظاهرة الهلالية على خلفية أكثر اتساعاً، وهي العودة إلى البداوة في جملة العالم الإسلامي في ذلك الوقت (وسنتحدث عن هذه العودة في المشرق أيضاً). بيد أن بداوة المشرق لم تكن ذات نتائج مماثلة، وإنما الكوارث التي لحقت بالمشرق كانت من نتائج الغزو المغولي للمشرق الشبيه بغزو الهلاليين للمغرب. حتى مصر ـ لم يحدث الهلاليون فيها أي تخريب. تتيح الدراسة المقارنة استخلاص الخصوصية المغربية على نحو أفضل.

إسبانيا

كانت إسبانيا المسلمة التي غدت البلد الأهم في الغرب الإسلامي، بعد بداية عسيرة إلى حد ما، وحتى زوالها في أواخر القرون الوسطى، من أهم بلدان العالم الإسلامي، بل كانت القطب الثاني في الحضارة الإسلامية. ويعود الفضل في ذلك إلى مزاياها الكثيرة، وتنوع سكانها، ومواردها الهائلة نسبياً على الرغم من المساحات الخالية التي تتخللها. علينا من ناحية أخرى أن نشدد على أن المآثر الإسبانية لها في التاريخ العام أهمية خاصة؛ فعلى أراضي إسبانيا الإسلامية أو التي استعادها المسيحيون، حدث في القرون الأخيرة من العصور الوسطى التواصل الأكثر إنتاجاً وعطاءً بين الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية التي نهضت أو استعادت نهضتها، لا فرق، وأخذت عنها الكثير من معارفها وعلومها قبل أن تتجاوزها.



كان سكان تلك البلاد التي أطلق عليها الأدب العربي يومذاك تسمية الأندلس، والتي كانت تضم إسبانيا المسلمة التي تتجاوز كثيراً ما يطلق عليه اليوم اسم أندلوسيا (Andalousie)، يتألفون من عرب يقطنون المدن، وبربر فلاحين في المناطق الجبلية بخاصة، وسكان محليين، وعبيد جيء بهم من الخارج. وكان السكان المحليون يشكلون الأكثرية بطبيعة الحال، وقد زالت الفروق بين الرومان الإيبيريين (سكان إسبانيا الأصليين)، و«القوطيين» والـ «سوياف» (Suèves) الذين غزوا إسبانيا في القرن الخامس، واندمجوا وذابوا فيهم تماماً. كان عددٌ كبيرٌ منهم قد اعتنق الإسلام منذ وقتٍ مبكر، وهم الذين تطلق عليهم تسمية المولدون، أي المولودون من زواجات مختلطة، ولم يعد ممكناً في القرن التاسع تمييزهم من المسلمين من أصل عربي خالص. على أن كثيرين من السكان المحليين بقوا مسيحيين، ولاسيما حول مدينة طليطلة القديمة، وعاشوا في ظل تسامحٍ تجاوز مناخ التسامح الذي ساد المشرق. بين هؤلاء الإسبان الذين بَقوا على مسيحيتهم - وقد جعلتهم القطيعة السياسية أكثر استقلالاً مما كانوا من ذي قبل - كثرٌ تعربوا لساناً وثقافةً، وهم الذين تطلق عليهم تسمية الـ «موزاراب»(*) والذين كان لهم دورٌ طاغٍ في نقل الثقافة العربية الإسلامية إلى أوروبا. وكان اليهود مضطهَدين في ظل الحكم القوطي، فاستقبلوا الحكم الإسلامي بالترحاب، وأدوا دوراً متأخراً لكنه كان دوراً مهماً سيأتي الكلام عليه لاحقاً. أما العبيد فقد كان أهمهم أولئك الذين يختارهم النظام ليكونوا عملاء له أو يجندهم في الجيش أو يوظفهم خدماً خصياناً. وكان جلهم من السلاف المجلوبين من أوروبا الوسطى، يأتي بهم

(*) mozarabes أي المستعربون، وهم نصارى الأندلس في فترة الحكم العربي الإسلامي لإسبانيا.



تجار يهود، أو يجلبهم تجارٌ طليان من الأدرياتيك، وقد دام ذلك الجلب على الأقل حتى العام الألف تقريباً، حينما اعتنقوا المسيحية فانقطعت تجارة العبيد بين بلدان النصارى.

يستحيل علينا أن نرسم ها هنا لوحةً مفصلة لملامح الحضارة الإسبانية الإسلامية مقارنةً بحضارة البلدان الإسلامية الأخرى. ويمكن للقارئ المهتم بهذا الموضوع أن يجد كل ما يود معرفته في كتاب **تاريخ إسبانيا الإسلامية** لمؤلفه ليفي بروفنسال (Levi-Provencal)، وهو كتاب جامع، لم يضاهه بعد، ومنذ زمن طويل، كتابٌ آخر. وقد تميزت هذه الحضارة في آن معاً بشخصية فريدة خاصة بها، وبتأثرها الشديد بما أخذته عن المشرق. ليس ثمة شك في أن الزراعة نمت وتطورت، بالقياس إلى الماضي الروماني، بتطور منشآت الري وأساليبه، وإدخال أنواع جديدة من المزروعات، واتساع سوق المدينة لمنتجاتها؛ فإلى العصر الإسلامي تعود نواعير المياه، والسهول الزراعية الخصبة؛ ومع أنه يجب ألا نغالي في الابتكارات الإسبانية العربية في ميدان المباحث الزراعية، فليس من باب المصادفة أيضاً أن تكون الزراعة قد تطورت إلى هذا الحد. اشتهرت في ذلك الوقت مناجم إنتاج الفضة (وبعض الذهب) والرصاص، والحديد، والقصدير، والزئبق، كما اشتهرت صناعة الحجارة الكريمة، وصيد المرجان والعنبر أو الكهرمان. ونشأت مدن جديدة، أهمها مدينة قرطبة العاصمة الجديدة التي حلت محل مدينة طليطلة. وكانت قرطبة مدينة كبيرة تتميز بقصرها ومسجدها الشهيرين. وكان سكانها على اختلاف أنواعهم، يكيفون الأساليب الشرقية التي تعلموها من مختصين كالشهير زرياب، مع تقاليد الحياة الأندلسية وسحر جمالها. أدى تطور التجارة إلى تعاظم دور المرافئ، كمرفأ ألميريا (Alméria) مثلاً الذي نشأت في جواره فترةً من الزمن مدينة خاصة بالبحارة، اسمها بيشينا (Péchina). وسنأتي على ذكر أهمية الثقافة والفن «الأندلسيين».



ذلك كله كان بقيادة حاكم لم يكن يحمل ـ حتى مطلع القرن العاشر ـ سوى لقب أميرٍ لا يعتَرف بالخلافة العباسية، لكنه كان يتحاشى إعلان القطيعة معها، وتأجيج الخلاف بينهما. وما إن ظهرت في المغرب، في بداية القرن العاشر، الخلافة الفاطمية التي أعلنت تلك القطيعة وجاهرت بها، حتى بات مستحيلاً على العاهل الإسباني الأندلسي أن يبقى من دون لقب خليفة وهو الأقوى والأعلى شأناً من الفاطميين ولا يخفي عداءه لهم. فاتخذ هذا اللقب عبد الرحمن الثالث (الناصر) أقوى حاكم عرفته الدولة الأندلسية. وعلى الجملة، كانت مؤسسات إسبانيا الإسلامية من نوع المؤسسات المشرقية بالذات، برغم ما بينهما من اختلاف في تفاصيل دقيقة، وبخاصة الوزارة التي تطورت في زمن متأخر في الشرق، وبقيت في الغرب وظيفة ملحقة وغير واضحة المضمون. كان الحاجب هو الشخصية الأهم والأكثر نفوذاً، وكان هو الآخر، في أول الأمر، تابعاً للعاهل وخادماً شخصياً له. ولم يكن في إسبانيا ولا في المغرب ذلك الانقطاع التام الذي نجده في المشرق، بين الجيش والسكان المدنيين، وبين المهن والوظائف العسكرية، والمهن وتلك المدنية. كان يمكن لدور الحاجب أن يتعاظم بمقدار ما يكون الحاكم نفسه ضعيفاً، فكان يتخذ قرارات لا في المجال الإداري فحسب، بل كان يمكن له أن يتخذ أيضاً قرارات في المجال العسكري (على غرار صنوه في المشرق، الذي كان عسكرياً لا غير). ومن هنا ما يقال من أن حاجب المنصور الذي كان رجلاً عظيماً في أواخر القرن العاشر (أغاني المنصور (l'Almanzor) التي تشيد بغزواته التي لا تنتهي) كان على وشك أن يؤسس دولة على نمط حكام القصر، أو أباطرة اليابان القدماء.

على امتداد الأراضي الواسعة نسبياً التي كانت تضمها إسبانيا الإسلامية، أدى الضعف الذي دب في الأسرة الأموية وأبناء



المنصور، إلى احتدام الصراع بين المناطق أو بين الفئات الاجتماعية المختلفة. فكان القرن الحادي عشر عصر ملوك الطوائف، كما يوصف عادةً، أو ملوك المناطق، الذين كانوا إما من البربر أو من العرب القدامى، أو من المسلمين المحليين، أو «العبيد» سابقاً. وعلى غرار ما كان يحدث في المشرق، لم يؤد هذا التفكك السياسي إلى الانهيار، وإنما حدث تشتتٌ في الحياة الثقافية. فكانت إشبيلية وغرناطة وفالنسيا وسواها مراكز ثقافية وإشعاع حضاري أضيفت إلى قرطبة القديمة. كانت مقاومة هؤلاء الأمراء الصغار ضعيفةً على الصعيد السياسي، وحيث إن الغرب المسيحي بدأ ينهض، فقد استغل هذا الوضع ليبدأ بالاستعداد لشن «حرب استعادة إسبانيا» حتى من قبل أن تبدأ الحروب الصليبية على الشرق؛ فما كان من الإسبان المسلمين إلا أن استنجدوا بالخارج وطلبوا الحماية من «المرابطين» الذين كانوا قد أسسوا دولةً لهم في المغرب، فخف هؤلاء إلى نجدتهم وأعادوا الوحدة السياسية بين إسبانيا وشمال أفريقيا، باستثناء أفريقيا (أي تونس).

ومهما كان تاريخ الغرب الإسلامي عظيماً، ومهما بدا لنا كذلك، فإننا نلاحظ مع ذلك، أن هذا التاريخ كان مجهولاً حتى لأكثر المؤرخين اطلاعاً في المشرق. لقد أخذ الغرب الإسلامي كثيراً عن الشرق الإسلامي، لكن هذا الشرق بقي غير مبالٍ بتلك الزائدة البعيدة.

إيران، آسيا الوسطى، العراق

رأينا مدى الأهمية التي كانت لبلدان آسيا الوسطى (بما فيها خراسان، إيران الشمالية الشرقية) في التاريخ الإسلامي الوسيط؛ وإلى تلك البلدان يدين العباسيون بسلطانهم؛ فأبناء تلك البلاد هم الذين وفروا لهم القوة العسكرية وقسماً كبيراً من إدارتهم المدنية،



ومعظم مفكريهم وعلمائهم. وكانوا يعون ذلك، وقد أدوا دوراً كبيراً في الشعوبية. ومعنى ذلك أنه مهما كان الأمل الذي بقي يراود أذهان أوساط ضيقة في إعادة بناء الأنظمة السياسية/الدينية السابقة على الإسلام، فإن العناصر الغالبة في هذه الشعوب كانت عازمةً على المضي في بناء مستقبلها ضمن إطار الحضارة الإسلامية الجديدة. إلا أن ذلك يعني أيضاً أنهم كانوا يحتفظون داخل هذا الإطار بشخصية خاصة من شأنها أن تيسر لهم الاستقلال السياسي. ولما كانت المسافة أقصر مما بين الغرب والشرق، فإن العلاقات والتأثيرات المتبادلة بقيت على الدوام أقوى من تلك التي بين الشرق وأقصى المتوسط. ومع ذلك، بدأ الغرب سلسلةً جديدةً من الانعتاق السياسي الذي شيئاً فشيئاً بلغ قلب الخلافة بالذات. فمع أن العراق بلد عربي يقع ضمن البلاد العربية، فقد كان دائم الارتباط بإيران من جوانب عديدة، ولاسيما على الصعيد السياسي. لذا فإننا سنتعرض لتاريخهما على نحو مشترك.

إيران الشرقية حتى عهد الغزنويين

جرى استقلال إيران على مراحل عديدة. رأينا كيف منحها هارون الرشيد استقلالاً في الحكم الذاتي، حينما ولى عليها ابنه المأمون الذي أقام في خراسان، ثم رأينا كيف اعتمد المأمون على الخراسانيين لكي ينفرد بالخلافة. بيد أن خراسان كانت قد اعتادت على إدارة خاصة بها، وبعدما هجرها المأمون من دون رغبة في هجرها، تخلى عن خراسان وعما وراءها في آسيا الوسطى، للقائد العسكري المدعو الطاهر، الذي حقق له النصر، مستنداً إلى ولائه الذي لا يشترط مقابلاً. كان تخلياً لمدى الحياة، ثم صار وراثياً في آل الطاهر. ومع ذلك، بقي الخليفة وآل الطاهر على علاقة من التعاون الوثيق. ولئن كان العباسيون في زمن المعتصم قد اعتمدوا



العنصر التركي في بناء جيشهم ليحل جزئياً محل الجيش الخراساني ويتوازن معه، فإن قوات الشرطة البغدادية بقيت تحت قيادة آل الطاهر، كما بقي قوامها من الخراسانيين، وبقيت مسؤولةً عن حفظ الأمن حتى داخل الخلافة ذاتها. وقد تمسك الطاهريون بهذه المسؤولية التي كرست سلطتهم رسمياً وحمتهم من خصومهم المحتملين ومن أي انقلاب يحدث في سياسة الخليفة. وكانوا يفضلون نيسابور الأكثر قرباً من بغداد على مدينة مرو القصبة السابقة.

كانت منطقة نفوذ آل الطاهر تضم جنوباً إقليم الحيرة على الهضبة الإيرانية، وغرباً الضفة الجنوبية الشرقية لبحر قزوين، وتمتد شرقاً إلى وادي جيحون الأعلى وآموداريا (المعروفة قديماً باسم أوكسوس (Oxus)) عند أسفل هندوكوش ومدينة بلخ القديمة (Bactres) التي كانت لا تزال ذات أهمية ثقافية ومادية. كما كان نفوذهم يمتد إلى ما وراء النهر أي إلى الحوض الأعلى للأنهار المنحدرة من الجبال التي تفصل السفح الإسلامي عن السفح الصيني في آسيا الوسطى، حيث توجد سغديان(*) القديمة، على زرفشان(**)، ومدينة سمرقند، ومدينة بخارى الأحدث عهداً. كانت سيطرة المسلمين تمتد إلى الشمال الأقصى فتشمل فرغانة، من دون أن تصل إلى حوض وادي سيحون (Yaxarte) فمنطقة سيرداريا (سيحون) كانت مأهولةً بالأتراك البدو الوثنيين. أما واحة خوارزم على ضفاف نهر أموداريا وساحل بحر الآرال، والمعزولة وراء الصحراء التي تفصلها عن المناطق المأهولة، فقد كانت ذات أهمية كبيرة

(*) نسبة إلى سغديان (Sogdiane) وهي منطقة واسعة تشمل جزءاً من أوزبكستان وطاجكستان وأفغانستان كما تشمل مدينتي بخارى وسمرقند ووادي زرفشان الخصب.

(**) زرفشان (Zarafshân) وباللهجة الأزبكية زرفشون (Zarafshon) مدينة وسط أوزبكستان.



وتتمتع بوضع خاص. كانت هذه البلدان كلها تجمعها صفة مشتركة، وهي أنها تمتلك جميعاً أحواضاً غنيةً بالمزروعات وتفصل بينها قبائل البدو الرعاة وجبالٌ شاهقة الارتفاع. كما تجمعها صفة أخرى وهي أن طرق التجارة التقليدية كانت تمر عبرها، وسنعود إلى الكلام عن طرق التجارة هذه. من الناحية الدينية، كانت هذه البلدان تضم خليطاً من الأديان بما فيها العقيدة الكرامية التي تميل إلى احترام المعتقدات الدينية جميعاً. وكانت الجماعات المتفرعة عن حركة أبي مسلم الخراساني قد تقلصت إلى مجموعات صغيرة تعيش من الزراعة. أما الزرادشتية التي كانت سائدة قبل الإسلام، فإنها لم تصل إلى المناطق البعيدة في الشمال حيث يتعايش البوذيون والمانويون ويعيشون في سلام مع جيرانهم وإخوانهم في البلاد التركية، ومع نسطوريين وحتى مسيحيين يدينون بعقيدة الطبيعة الواحدة (ويسمون يونانيين أو روم)، ويهود كانت لهم علاقة وطيدة بأبناء دينهم في بلاد الخزر. وليس ثمة شك في أن الإسلام كان يحظى بإعجاب الطبقة الأرستقراطية، بخاصة. وإنه لمدعاة للعجب ومثار للدهشة أن يكون انتصار الإسلام نهائياً، في كل مكان تقريباً، مقروناً بالتحرر السياسي. وكما كان اعتناق الإسلام يتيح للمسلمين الجدد أن يغدوا العنصر النافذ في المراحل الأولى من بناء النظام العباسي، كان التحرر السياسي يثبت إمكان الاستقلال الإقليمي في إطار الإسلام، ويزيل كل الأسباب السياسية الداعية إلى المقاومة الدينية. ومن دون أن يكون هذا الإسلام متجانساً، فمن الثابت أن مذهب العباسيين السني كانت له الغلبة على المذهب الشيعي؛ فكان الفقه الحنفي أوسع انتشاراً، إلى جانب الفقه الشافعي الذي عرف بعض الانتشار. وأخيراً، على الصعيد الاجتماعي، كانت الهيمنة موزعة بين أرستقراطية المتحدرين من الموالي ومنهم آل الطاهر، والدهاقنة الذين يعيشون من الزراعة في الأرياف والتجار والعلماء من سكان المدن المتعددة.



كانت سيستان (أو سجستان، وهي المنطقة السفلى من أفغانستان الحالية، في جوار إيران) ذات طبيعة مختلفة تماماً: شريانها الحيوي وادي هلمند حيث تقع مدينتا بوست وزرنج. وبرغم الممرات الجبلية الوعرة التي كانت تصلها عند الضرورة بخراسان الشرقية وحوض الهندوس، فإن الإسلام لم يصل، لا ديناً ولا سياسةً، إلى الجبل الذي بقي على الدوام مستقلاً، ولم يبلغ الإسلام أسفل الهندوس إلا عبر البحر. وكان هذا البلد البعيد عن طرق التجارة الكبرى لا يهم الدولة العباسية التي في واقع الأمر، تركت قبائل البدو من الخوارج النازحين يبسطون نفوذهم عليه. وقد نشأت حركة من العيارين في المدن ضد هؤلاء الخوارج وضد النظام العباسي الذي لا فائدة لهم منه، في آن معاً، تحت قيادة حرفي سابق يدعى يعقوب الليث الملقب بالصفار، أي النحاس. وكانت الإمارة التي أنشأها الصفار ذات قاعدة ديمقراطية مدينية لا تتوفر في شأنها وللأسف أي وثائق تتيح التأريخ لها في العمق. وقد انتزع الصفارون هذه الإمارة من يد آل الطاهر بفضل الحيوية التي كانوا يتمتعون بها، وربما كذلك بفضل تواطؤ بعض العناصر التابعة لخراسان. وكانوا على غير وفاق مع إيران الجنوبية، فلم يتمكنوا لهذا السبب من الاستفادة كما يجب من ثورة الزنج والتنسيق معهم لمؤازرتهم. على أن الهزيمة التي أحاقت بخراسان جاءت على يد قوة جديدة صاعدة هي السامانيون ودهاقنة ما وراء النهر الذين خلفوا الطاهريين، في حين أن الصفارين استمروا بوصفهم خدماً محليين لسيستان، إلى أن احتلها الغزنويون في أواخر القرن العاشر، لكنهم في ما بعد، كانوا يعودون إلى الظهور من حين إلى آخر.

لقد فوت علينا ضياع القسم الأكبر من الكتب التي تؤرخ لآسيا الوسطى وإيران معرفة تاريخ الدول الثلاث الطاهرية والصفارية والسامانية، التي لا يذكرها المؤرخون البغداديون إلا بمقدار ما كان



لها من انعكاس على العراق أو على إيران الأكثر قرباً. على أن بعض الخطوط العريضة لذلك التاريخ، ولاسيما تاريخ الدولة السامانية، تتضح من خلال تواصلها حتى نهاية القرن العاشر، مع عاصمتها بخارى.

لم يحدث انقطاع مفاجئ مع فترة حكم الخلافة المباشر الذي استمرت مؤسساته الكبرى من خلال أنظمة الدول الجديدة. والفائدة الأساسية من هذا الحكم الذاتي المستقل لم تكمن في كون سادة الدول الجديدة هذه من السكان المحليين وحسب، بل في تكثيف جهودهم وصرفها على تنمية البلاد وتطويرها، فالضرائب حتى لو بقيت فادحة، فإن الأموال كانت على الأقل تنفق داخل البلد الذي تجبى منه. وعندما اضطر الخليفة إلى الإذعان لحماته الشيعة، فقدت وصاياه كل وزن لها لدى ولاته الشرقيين الذين لم يزدادوا إلا عنتاً في المطالبة بلقب مولى أمير المؤمنين موحين بذلك، بأن خلاص السنة لن يأتي إلا على أيديهم.

كان الحاكم في كل بلد يسمى أميراً، على غرار مثيله في الغرب: برنس (Prince)، لكنه كان يوظف فوق الكتاب العاديين، وزيراً كالمثقف الكبير جايهاني، دليلاً على الاستقلال التام. ولئن كانت شرعيتهم الإسلامية ناجمة عن توليتهم التي لم يكن بإمكان الخليفة أن يرفضها لهم، فإن السامانيين وحتى الصفارين لم يتقاعسوا عن الإتيان بشجرة نسبٍ بهم تصلهم مباشرةً بالساسانيين. واستطاعوا أن يورثوا الحكم من بعدهم لولدهم أو لقريب لهم، تماماً كما يفعل الخليفة، ولكن بخلاف أسرٍ أخرى في دول أخرى، وسنعود إلى الكلام في هذا الموضوع. بقيت أجهزة الحكم كما كانت في النظام القديم. لكنهم كانوا يتلقبون بألقاب جديدة؛ وفي رأينا أن فائدة هذه الألقاب تكمن في كونها عندما انتقلت إلى الأتراك عممها هؤلاء على العالم الإسلامي قاطبةً: كلقب مالك الذمم للمستوفي، مثلاً. . . ثمة



اهتمامٌ خاص كان يولى لرئيس القضاء، أميردار، الذي يتبع له القضاة ومحاكم المظالم. ويبدو أنه كان هناك نظام تراتب هرمي في مناصب الموظفين، وكان لقب أرفعهم منصباً هو العماد. وكانت الأقاليم تحكم مباشرةً أو يعهد بحكمها إلى قادة عسكريين يتمتعون باستقلال ذاتي ولكن قابلين للعزل (وتلك هي الحال التي كانت عليها خراسان). وثمة أقاليم كانت متروكةً منذ بداية الإسلام إلى حكام محليين يتوارثون الحكم فيها، أو إلى أسرٍ جديدة كما كانت حال خوارزمشاه مثلاً. بقي قوام الجيش، في البداية على الأقل، من أبناء السكان المحليين؛ أي إن تمويله كان يسيراً، ومن دون تطبيق نظام الإقطاع عليه. ثمة دور مهم كان يؤديه غزاة الرباط، وكان دورهم يزداد أهميةً كلما ازدادوا اقتراباً من الحدود. وكان هؤلاء الغزاة يأتون من وسط العيارين بالذات.

وليس من شك في أن الفترة السامانية كانت العصر الذهبي لآسيا الوسطى في تاريخها الإسلامي، وربما في تاريخها كله. لا يتسع المجال ها هنا لنعرض للمزيد مما أشرنا إليه حول الزراعة وموارد المناجم، وكذلك التجارة الدولية التي كانت بدورها تنشط الزراعة وتنمي موارد المناجم وتتحكم فيها. وكانت هذه التجارة تتجه نحو البلدان الإسلامية المركزية في اتجاهات مختلفة: نحو إيران والعراق، وشرقاً نحو الصين، وغرباً نحو الهضاب الأوروآسيوية وبلاد الفولغا. هذه الطريق الأخيرة يرد ذكرها في كتابات ابن فضلان. وعلى ذكر ابن فضلان هذا، ثمة سؤال غالباً ما يطرح، لكنه دائماً يبقى بلا إجابة؛ فقد عثر في الأراضي الروسية الحالية، وتحديداً ناحية بحر البلطيق وفي محيطه، وصولاً إلى السويد، على كنوز ضخمة من العملة جلها ساماني (يضاف إلى ذلك أن عملة الخلافة كانت تصل عبر التجار السامانيين) بلغت أوجها في النصف الأول من القرن العاشر، ثم انقطعت حوالي العام الألف. وقد اعتبرت تلك



الكنوز أنها «الذهب الإسلامي» الذي كان «يغرق» أوروبا؛ وبطبيعة الحال، فإن هذه الكنوز التي تضم أكثر من مئة ألف قطعة مقابل بعض القطع في كل أوروبا، تشهد على النمو الكبير لاقتصاد التجارة. ولابدّ من الإشارة إلى أن كنوز هذا «الذهب»، وهو في الواقع من فضة، كانت لا تتعدى أوروبا الشرقية إلا في ما ندر. لكن ذلك لا يصيب إلا الفكرة التي لدينا عن التجارة الأوروبية؛ وذلك على أي حال، لأن التجار المسلمين ليسوا هم الذين كانوا يصلون إلى تلك المناطق. ونشير كذلك إلى أن الذهب المخزون يدل على الادخار لا على التجارة، وإلى أن ذلك الوقت كان زمن الاجتياحات «النورماندية» لروسيا. وفي رأينا أن العملة المذكورة تشهد على دخول التجار المسلمين حتى إلى روسيا الوسطى المحاذية لمجاري الأنهار الكبرى التي كانت تمخرها السفن النورماندية، وهو دخولٌ تدل عليه المعارف الجغرافية المتقدمة التي كانت لدى العرب. وتدل من ثم على غنائم الحرب التي يفرضها النصر أكثر مما تدل على نمو التجارة واتساع نطاقها. حتى لو كان الأمر كذلك، فقد كانت هناك تجارة واسعة يدفع فيها التجار المسلمون الجزء الأكبر من مبادلاتهم بالعملة النقدية؛ فكان ينتج عن ذلك مشكلات نقدية يشهد عليها تاريخ الدراهم التي استمدت اسمها من حاكم غطريفي، والمسكوكة من سبيكة معقدة المزيج، وذلك منذ عهد هارون الرشيد، بغية مكافحة هروب الفضة، كما كان يقال. ومع ذلك، بقيت الفضة تتداول على مدى قرون من الزمن، وهو ما يشق علينا فهمه وإدراكه.

كانت التجارة طبعاً سبب النمو الملحوظ لعدد لا بأس به من المدن ذات الثكنات المحصنة، شارستان، التي نشأت حولها أرباضٌ فيها المساجد والمدارس والحمامات والخانات والأضرحة... إلخ. وكانت حيويتها الاجتماعية والفكرية تتجلى كذلك من خلال الصراع بين الفرق والمذاهب المختلفة التي يبدو أنها كانت ناشطةً جداً في



تلك البلاد. ولم يكن النمو الثقافي بأقل أهمية، وسنتكلم في هذا الموضوع في مكان آخر، لنقول على الفور إن الأدب الفارسي الجديد ولد وترعرع في الوسط الساماني، حيث بلغ ذروته مع الفردوسي، هوميروس الإيرانيين، في وقتٍ كان يعيش فيه ويتكون علماء، وما أكثرهم، في شتى ميادين المعارف، نذكر منهم على سبيل المثال ابن سينا والبيروني(*). وقد اكتسب الفن في تلك الأصقاع أهمية خاصة، على ندرة ما بقي منه محفوظاً إلى اليوم؛ ففي تلك البلاد جرى الاحتكاك والتواصل بين العالمين التركي والفارسي فأسفر ذلك التبادل عن نتائج بالغة الأهمية.

كان لابد أن تنهار الدولة السامانية وتندثر، جزئياً بسبب الضغوط التي جاءتها مع الشعوب الخارجية، فكان هناك أولاً ذلك الضغط الذي سرع عملية التحول العسكري الذي رأينا كيف حدث حول الخلافة. كان هيجان الأتراك المتزايد على الحدود الشمالية للدولة السامانية، يرغمها على زيادة عنصر العبيد في الجيش الذي تعتمد عليه في محاربة الأتراك، في حين أن هؤلاء العبيد بالذات هم من الأتراك؟! وتفاقم الوضع الناشئ عن تلك الضرورة اللازمة، عندما اعتنق الأتراك في الجهة الأخرى الإسلام، فلم يعد السامانيون قادرين على استخدام الغزاة ضد الأتراك. كان الجيش الجديد باهظ التكلفة، فكان ذلك بحد ذاته عاملاً ساعد المعارضة على ترويج دعايتها السياسية الدينية المضادة، كما إن أفراد الجيش كانوا غير منضبطين، على شاكلة أبناء عمهم في بغداد. وكان السامانيون

(*) ولد أبو ريحان محمد بن أحمد البيروني في خوارزم، وتلقى علومه على يد ابن عراق، كانت له اتصالات مع الشيخ الرئيس ابن سينا، رافق السلطان محمود الغزنوي في أكثر غزواته لشمال غرب الهند ومع ابنه السلطان مسعود من بعده، حيث تعلم اللغة السنسكريتية إلى جانب إتقانه الفارسية والعبرية والسريانية إضافة إلى العربية.



يستخدمون هذا الجيش أيضاً في حروبهم ضد البويهيين انطلاقاً من خراسان. وفي مدينة بلخ أعلن أحد قادة هذا الجيش، المدعو ألبتيجين (Alptegin) عصيانه، لكنه لم يتمكن من الصمود داخل البلد ففر إلى الجبال الواقعة في أفغانستان الحالية واحتل إمارة غزنة المحلية التي كانت قد دخلت للتو في الإسلام، والتي تتحكم بالطرق المؤدية إلى سيستان، ومن خراسان إلى الهندوس. هكذا ولدت بنتيجة ترامي أطراف الدولة الإسلامية واتساع حدودها إمارةٌ سيكون لها شأن عظيم. لكنها قبل ذلك، وبعد موت ألبتيجين، كان الجيش ينتخب رؤساءه على التوالي، على نحو ما فعل ذلك في ما بعد وإلى أمدٍ طويل «مماليك» مصر أو الهند. وفي العام 977 انتخب الجيش سبكتيجين (Subuktegin) الذي انتقل الحكم من بعده إلى أبنائه.

أدرك سبكتيجين أنه لن يقوى على تأسيس دولة عسكرية قوية إلا إذا بادر إلى شن حروب الغزو والاحتلال. وصب جهوده في الاتجاه الذي كان عينه سلفه ألبتيجين، أي ناحية الهضاب الهندية، حيث يمكن له الاستعانة كذلك بالغزاة الذين باتوا متعطلين عن العمل. في الوقت نفسه استغل المشكلات التي يتخبط فيها آخر الحكام السامانيين تحت وطأة حروب الأتراك عليهم، فانتزع خراسان وغدا سبكتيجين قوة إيرانية. أما ولده محمود (997 ـ 1029) الذي كان بين أشهر الحكام المسلمين، فقد عمد إلى توسيع إطار دولته حتى غدت الدولة الغزنوية في زمنه، أقوى دول الشرق الإسلامي. وفي الشمال، حيث اندثرت الدولة السامانية، بسط نفوذه حتى أموداريا، بما في ذلك خوارزم، بعدما تحالف مع القراخانيين(*)

(*) في أواخر القرن التاسع أسست أسرة قراخان (وقراخان تعني الملك الأسود) بالتحالف مع بعض القبائل التركية الأخرى الدولة القرخانية في غربي سينكيانغ وآسيا الوسطى. وفي أواسط القرن العاشر تحولت الدولة القرخانية إلى الإسلام، فترك هذا أثراً عميقاً في تاريخ سينكيانغ وآسيا.



الذين غدوا أسياد ما وراء النهر، مستغلاً بعد ذلك الخلافات التي دبت بينهم. وعلى الهضبة الإيرانية حارب البويهيين وانتزع منهم مدينة الري، وكان يحلم بأن يخلص الخلافة من أوصيائها الشيعة. غير أن حروبه على الهند هي التي صنعت له تاريخاً مجيداً وكانت لها نتائج تاريخية مهمة. كان دون تلك الحروب مشقات وأهوال، فقد كان عليه أن يرسل الحملة العسكرية تلو الحملة، لكن ما يسر له طريق النصر هو الصراعات بين الأسر البراهمانية أو البوذية، وتفوقه العسكري وإغراءات الكنوز التي كانت تضمها المعابد في الهند. أظهر محمود تسامحاً تجاه الذين يظهرون له الخضوع، وضم حوض الهندوس بأكمله والبنجاب وحوض نهري الغانج وجاما وصولاً إلى كانوج وشواطئ المحيط الهندي حتى كودجرات (التي نازع عليها ولاة فاطميين). هكذا بدأ في الهند التوسع الإسلامي الذي آل على الصعيد السياسي، إلى الانتشار في بداية العصور الحديثة في شتى أنحاء القارة الهندية، وبقيت المنطقة التي تم احتلالها موئلاً للإسلام مازال مستمراً إلى يومنا هذا، وهي المنطقة التي ـ جغرافياً ـ أتاحت للمسلمين القدامى أن يتعرفوا على أنفسهم فيها. أما الغزنويون فقد قلب الاحتلال موازين ممتلكاتهم؛ وعندما طردهم السلاجقة من الهضبة الإيرانية وجدوا في الهند لا في غزنة ملجأً وموارد لهم، إلى أن حلت محلهم أسرةٌ أخرى ذات أصلٍ قريب لهم، وذلك في منتصف القرن الثاني عشر.

ينظر أتراك اليوم باعتزاز كبير إلى الدولة الغزنوية بوصفها أولى الدول التركية الحقيقية، لأن أميرها تركي ولأن جيشها تركي ولأنه لم يكن هناك انقطاع في العنصر التركي بين هذه الدولة والسلاجقة الذين حلوا محلها في إيران. ولكن علينا ألا ندع هذه النظرة توقعنا في مغالطات؛ فخلافاً لما كان يحدث في الدول التركية اللاحقة، لم يحدث أن هاجر أي شعب تركي إلى دولة محمود. كان جيشه جزءاً



من الجيش التركي العباسي، ويمكن أن تُقارن دولته بالأحرى بالدولة الطولونية. ومؤسسات دولته الداخلية هي مؤسسات الدولة السامانية وقد بقيت على حالها، ولاسيما في المناطق الإسلامية. ولئن كان الموظفون السلاجقة الذين أتى بهم لاحقاً قد تدربوا على وظائفهم في دولته، فمعنى ذلك أن السلاجقة أنفسهم كانوا من بعض النواحي لايزالون تقليديين. ومع ذلك، فإن غزنة ليست بخارى، بطبيعة الحال. كان الطابع العسكري لدولته بارزاً بوضوح؛ فالجيش الذي أضيف فيه إلى الترك كرد وهند وأفغان، وإلى الجِمال الخيل والفيلة، كان المستفيد الأكبر من الدولة، فلم تكن ثمة حاجةٌ ـ بفضل غنائم الحرب ـ لتحويل أراضي الدولة إلى إقطاع. على صعيد آخر، اختار محمود مذهب السنة الجهادي مناقضاً بذلك موقف السامانيين المتسامح، مستنداً إلى الأوساط التي ستصنع في ما بعد انتصار السلاجقة، فدمر مكتبات الشيعة في الري، وأعلن أنه منقذ الخلافة الإسلامية. على الصعيد الثقافي، كان بلاط غزنة استمراراً لبلاط بخارى، من دون أن يكون ليبرالياً متسامحاً على نحو ما كانت بخارى، ولذا مال ابن سينا إلى العيش في كنف الأمراء البويهيين، وعانى الفردوسي من المتاعب الكثيرة مع محمود.. إلخ. لكن هذا الأخير كان يكفيه مأثرةً أنه استبقى البيروني الذي يدين له بتوجيه الهنود لأعماله. تمكنت دولة هذه الأسرة التي لم تكن لديها أي ثقافة باللغة التركية، وتجهل العربية القليلة التداول في إيران، من إحراز تقدم جديد في نشر اللغة الفارسية التي وصلت إلى بلاد الهندوس أيضاً. أخيراً، كان محمود هذا بناءً عظيماً، ولم يبق من الصروح العمرانية التي أنشأها إلا النزر اليسير، كقصر أشكري بازار مثلاً، القريب من غزنة والذي عثر عليه د. شلومبرغر (Schlumberger) ولهذا القصر بلوحاته الجدارية أهمية كبرى في دراسة تطور الفن الإسلامي.



إيران الغربية والعراق: البويهيون

لا يمكن النظر إلى إيران الوسطى والعراق وإيران الغربية، التي دفعها المصير التاريخي المشترك إلى الاتحاد في ما بينها والوقوف في وجه البلدان الإيرانية الأخرى، على أنها كل واحد أو بوتقة واحدة؛ إذ يمكن التمييز بين أربعة أقطار إيرانية إضافةً إلى العراق، وهي: إيران الوسطى، بلاد جنوب بحر قزوين، إيران الجنوبية، وأخيراً أذربيجان وكردستان.

تنتظم الحياة البشرية على الهضبة الإيرانية في عدد من الواحات تمتد نحو الخارج في شريط عريض أكثر مما تقع في الداخل الصحراوي. والمنطقة الأكثر حيوية هي تلك الممتدة بين الأطراف الجنوبية لجبال جنوب قزوين وجبال كردستان، إذ تمر في وسطها طريق خراسان ـ بغداد. ويسمى الإقليم الذي يضم أصفهان في الجنوب: الجبال، وكان أكثر مناطق إيران تعريباً وإسلاماً. مع أن العرب، البدو منهم فحسب، لم يكن لهم حضور إلا في بعض الأماكن على أطراف الصحراء، مثل مدينة قم التي لهذا السبب كانت مركزاً شيعياً.

عاشت الأقاليم الواقعة جنوب بحر قزوين، من جرجان شرقاً إلى جيلان، مروراً بمزدران أو طبرستان، حياة العزلة عن الهضبة الإيرانية، بسبب وعورة الجبال التي تفصلها بينهما وتفصل الداخل المرتفع والبارد شتاءً والجاف، عن الأراضي الخفيضة الحارة الرطبة المليئة بالغابات. تتخلل البلاد أودية صغيرة لا تتصل في ما بينها إلا بصعوبة بالغة يسرت التجزئة السياسية حيث كانت تتعايش أسرٌ مختلفة يحكم كل منها إقطاعية مستقلة. وقد رأينا من تلك الأسر بني مزيار، وأصفهباد في بافند. كانت سلطة العباسيين على تلك المناطق هزيلة وعابرة، واستمرت فيها الأديان القديمة، وعلى نحو استثنائي،



حتى منتصف القرن التاسع. ولكن حينما بات يستحيل الوقوف في وجه انتشار الإسلام الكاسح، رحب السكان بالمبعوثين الشيعة المعادين للعباسيين، وقد أدرك هؤلاء الشيعة مدى أهمية نشر دعوتهم في بلاد جديدة، لا بين مسلمين قدماء. أثرت الدعوة الشيعية كذلك في أبناء الديلم في الجبل جنوب جيلان، وهم شعبٌ متميزٌ منذ القدم، نذروا أنفسهم للعمل العسكري بسبب شح موارد الزراعة والصيد التي ينعم بها أبناء السهول الساحلية. وسنرى نتائج ذلك في الصفحات اللاحقة.

كانت أذربيجان، وهي المنطقة التي تضيق عندها الهضبة الإيرانية ويصبح المرور فيها إلزامياً للعبور من إيران إلى آسيا الصغرى، من دون أن تتوفر فيها خصوصية عرقية كتلك التي توافرت لها في ما بعد حينما سكنها الترك. وهي تمتاز عن باقي أنحاء إيران بتضاريسها التي تتخللها أحواض متباعدة تؤهلها للتجزئة السياسية. كان سكانها وهم خليط من فرس وعرب وكرد وأرمن، بحكم جوارهم على الحدود للبيزنطيين والقوقاز، يكتسبون عادات حربية تفوق تلك التي لدى أبناء عمهم من سكان الهضبة، ولاسيما في أقصى الشمال، في منطقة حران. وكانت سيطرة المسلمين تمتد لتشمل تبليسي (Tiflis)، وما وراء القوقاز الشرقي، وحوض بحر قزوين وصولاً إلى باب الأبواب، أو أبواب الحديد، على نحو ما كان يسمى في العصور القديمة. وبعد القضاء على بابك والديانة المزدكية، بدت البلاد في جملتها بلداً إسلامياً سنياً.

كانت أرمينيا ذات النظام السياسي العجيب تابعة إلى هذا الحد أو ذاك لسلطة الخلافة. وكانت تتألف سياسياً من إقطاعيات مسيحية تغلغلت بينها بعض المواقع العربية الإسلامية، وكان يتجاذبها من جهة أولى النفوذ البيزنطي ومن جهة ثانية نفوذ الخليفة العباسي الذي



جعلها في أواخر القرن التاسع، وبالتفاهم مع بيزنطة، مملكةً مستقلة تحكمها الأسرة البقراطية (Les Bagratides) سيدة جميع الإقطاعيات مسيحيةً وإسلامية. وكانت عاصمتها آني (Ani) المدينة الكبيرة القريبة من نهر آراكس. أما الأكراد فكانوا يسكنون الجبال الواقعة بين الهضبة الإيرانية الشمالية وبلاد ما بين النهرين، من دون أن تكون لهم حدود ثابتة. يتفرد هذا الشعب منذ زمن قديم عرقياً ولغوياً، ويجمع في نمط حياته بين التنقل الرعوي طلباً للماء والكلأ، وممارسة النهب وقطع الطرق. وكان الأكراد دائمي الهجرة ويتطوعون جنوداً في الجيش، ويأخذ معظمهم بمذهب السنة، وبعضهم يتبعون بدعة غامضة لا نعرف سوى مراحل تطورها الأخيرة، وهي اليزيدية. إلى الجنوب من طريق همذان ـ بغداد وحتى فارس (Fârs) يطلق المعاصرون تسمية الأكراد على جماعات ليست كردية وإنما تشبه الأكراد في نمط عيشها، وهي جماعات الـ «لور» (Lours).

تقع فارس جنوب الجبال، وعم اسمها بلاد فارس جمعاء وتسمت به. وهي موئل الأسر الفارسية المتميزة الساسانية والأخمينية(*). ومع أنها تتصل بالعراق الأدنى بسهولة ويسر، فقد بقيت على هامش المناطق المحورية للدولة العباسية. لذا ثبتت فيها الديانة الزرادشتية واللغة البهلوية، فقد كانتا واسعتي الانتشار،

(*) الأخمينيون أو الأخمينيديون (achéménides) هم أسرة فارسية، أسست أعظم إمبراطوريات فارس عام 559 ق.م. سيطرت على الشرق الأوسط بأكمله من آسيا الصغرى و(غرب الأناضول) والبحر الأسود إلى الجزيرة العربية ومن بلاد ما بين النهرين وبلاد الشام إلى ليبيا، وكادت تحتل اليونان، وسيطرت على جميع الطرق التجارية المؤدية إلى البحر الأبيض المتوسط عبر البر والبحر؛ وقام الملوك الأخمينيين بإعادة بناء الطريق من منطقة السوس (Susa) في عربستان إلى سارديز (Sardis) بالقرب من أفسس وسميرنا. أشهر ملوكها دارا (داريوس) الذي حاول غزو أثينا باليونان فهزم. وأسقط الإسكندر الأكبر هذه الإمبراطورية عام 331 ق.م. و من ملوكها قمبيز وقورش(سيروس). وتعتبر فترة حكم هذه الإمبراطورية هي فترة الحضارة الفارسية.



وبالبهلوية كتبت بعض المباحث الدينية الزرادشتية بغية تزويد الزرادشتيين بكتاب ديني لعل المسلمين يعاملونهم معاملة أبناء الديانات الأخرى من أهل الكتاب كالنصارى واليهود. وقد دخلت في الإسلام في القرن العاشر، وتحررت سياسياً في آن معاً. تراجعت العاصمة القديمة إصطخر أمام المدينة القديمة شيراز التي بنيت من جديد. في الشرق، كانت فارس تتصل بسيستان عبر كرمان، وكانت أكثر جفافاً، لكن أفضل حالاً مما هي عليه اليوم. كان الكوف والبلوش يقطنون جبال الجنوب، وكانت مساكنهم بدائية ويمارسون اللصوصية وقطع الطرق على المسافرين، ولم يكونوا قد دخلوا الإسلام بعد. أما شاطئ الخليج الفارسي الذي كان يصعب الوصول إليه، وكان مناخه حاراً، فقد كانت حيويته متأتيةً من دوره التجاري. وعلى الجهة المقابلة لمدخل الخليج، كانت عمان أكثر اتصالاً بالشاطئ الفارسي منه بالجزيرة العربية. كان ساحل المحيط الهندي، المقرن (le Mukrân)، لا يحتوي إلا بعض محطات استراحة مأهولة بالزنج والهندوس. . . إلخ. وفي الغرب، كانت فارس تتصل بالعراق الأدنى عبر خوزستان أو الأهواز التي كانت قصبتها مدينة توستر إحدى مدنها الحية. وكان سكانها خليطاً من العرب والإيرانيين، وكان بينهم نساطرة ويهود. وكانت سوقها البصرة التي كانت سوق العراق كذلك.

أما العراق فنشير ها هنا مرةً أخرى، من باب التذكير، إلى أنه، مع كونه جزءاً من العالم العربي، كان دائم الخضوع للضغط الإيراني، وأنه شاطر البلدان المجاورة له مصيرها مرةً أخرى في القرن العاشر.

يجوز القول، ولكن بصعوبة بالغة، إن الدويلة الزيدية في طبرستان انفصلت منذ العام 864 عن النظام؛ وذلك لأن الأسر



الإقطاعية فيها لم تفقد يوماً استقلالها، كما لم تتمكن دويلة الزيديين من تحجيمها، إذ إن هذه الدويلة الزيدية لم تكتسب قوةً إلا في القرن العاشر حينما أمسك بقيادها الأطروش(*) الذي كان شخصاً استثنائياً. ومن بعده تراجعت الزيدية التي كان قد أعلن اختلافه عنها، وغدت أسرةً محلية حجم دورها نفوذ خراسان وتعاظم قوتها، وكذلك قوة الهضبة، فاقتصرت قوة الزيديين على الدعوة في الخارج.

في أذربيجان نصب الخليفة على المنطقة، ومنحه حق الرقابة على أرمينيا، أحد قادته العسكريين الأتراك، المدعو أبو الصاج وهو أصلاً من المنطقة التي منها الأفشين أيضاً، وكانت أسرته قد استقرت فيها بين العامين 890 و928، من دون أن يتمكن من تأسيس دول حقيقية فيها. ومن بعده سقطت أذربيجان في يد أسرة عربية ـ كردية هي أسرة بني مسافر التي تغلبت عليها بدورها أسرة أخرى من الأصل العرقي نفسه هم بنو رواد. واحتلت منطقة حران أسرةٌ كردية أخرى هي أسرة بني شداد(**)، واتخذت غانجة (Gandja) عاصمةً لها. كذلك سقطت منطقة شيروان التي كانت مستقلةً على الدوام، في يد أسرة إيرانية محلية. وفي الجنوب، كان إقليم كردستان هو الآخر شبه مستقل، يحكمه في النصف الثاني من القرن العاشر، بنو حسنويه(***) الذين احتلوا همذان فترة من الزمن، قبل أن ينتزعها

(*) هو الحسن بن علي بن عمر الأشرف بن علي زين العابدين بن الحسين السبط بن علي بن أبي طالب. ولد في المدينة (يثرب) سنة 225 وأمه خراسانية. لقب بالأطروش لأن به طرشٌ من ضربةٍ أصابت أذنه. ويقول ابن جرير الطبري: «ولم ير الناس مثل عدل الأطروش وحسن سيرته وإقامته للحق».

(**) بنو شداد أسرة تركية الأصل سيطرت على حران وعلى جزء من أرمينيا بين القرنين العاشر والثاني عشر.

(***) بنو حسنويه أو الحسنويون أسرة ذات أصول كردية سيطرت على المنطقة الحدودية بين إيران والعراق (ويطلق عليها منطقة الجبل) بين العامين 959 و1015.



منهم العنزيون(*) في القرن الحادي عشر. وسنرى لاحقاً كيف انتشر في الصعيد العراقي أكرادٌ آخرون في أواخر القرن العاشر.

أما إقليم الديلم فقد حكمته أسرةٌ عريقة «ملكية» في طاروم جعل بنو مسافر(**) وورثتهم من بعدهم دورها محلياً وسلطتها شكلية. ولئن كان الديالمة عاجزين عن تشكيل جيش بمفردهم إذ يصعب على أبناء الجبال أن يكونوا خيالةً وفرساناً ماهرين، فقد كانوا جنوداً مشاةً بارعين في القتال في هذا النوع من المناطق، وصالحين لأي عمل قتالي. في نهاية القرن التاسع تشيعوا بدءاً من أقاليم جنوب بحر قزوين، فانفتحت بذلك أمامهم أبواب السياسة الإسلامية على مصراعيها. كان السامانيون ينازعون الزيديين على إقليم الري، أي على مدخل الهضبة المشترك بينهم، وكان يناصرهم على الزيديين أعداء هؤلاء ولاسيما السيد الغيلاني مرداوج بن زيار الذي غدا سيد الأقاليم الواقعة جنوب بحر قزوين بأكملها تقريباً، فبات لا يأبه للسامانيين ولا حتى للخليفة العباسي، ويحلم بإنشاء إمبراطورية تقوم على أساس ديني يمزج بين الزرادشتية والإسماعيلية. كان معظم جيشه

(*) بنو عنز أو بنو عناز، أسرة أسسها أبو الفتح محمد بن عناز ثم خلفه أبو الشوك فارس فأبو المجيد المهلهل. نشأت دولة بني عناز التي سيطرت طيلة 130 سنة على منطقتي حلوان وكرمنشاه أي على الطريق الذي يصل بغداد بهمذان وهضاب ما يسمى بـ «العراق العجمي»، مثلما نشأت دويلات صغيرة في غمرة الاضطرابات التي رافقت الغزو التركي والنزاعات الداخلية التي أضعفت الأمراء البويهيين، من دون أن تقوى تلك الدويلات على الحفاظ على استقلالها، بل كانت تتحالف مع هذا أو ذاك من الأطراف القوية المتصارعة، تبعاً لظروف الصراع والغلبة المتغيرة. وقد امتد الصراع بين البويهيين والسلاجقة أي بين السكان الإيرانيين المحليين والغزاة الأتراك على مدى النصف الأول من القرن الحادي عشر، للهيمنة على الخلافة العباسية من خلال الهيمنة على بغداد، بعدما فقدت تلك الخلافة سلطتها الزمنية واكتفت بتأثير ديني على العالم الإسلامي.

(**) بنو مسافر أسرة من الديلم في أذربيجان سيطرت في آخر القرن التاسع على زنجان وجوارها ثم على مازندران.



من أبناء الديلم، وكانت قيادة جيشه لثلاثة أشقاء ديالمة من بويه، جرت العادة على تسميتهم بالبويهيين. وكان علي، وهو أكبرهم، على أثر خلافٍ مع مرداوج، احتل أصفهان وفارس (Fârs) اللتين كان الخليفة عاجزاً عن الدفاع عنهما، فاعترف له بهما، برغم اختلافهما المذهبي. بعد ذلك بفترة قصيرة، اغتيل مرداوج على يد أحد العبيد الأتراك الذين أحاط نفسه بهم. وفي غمرة الصراع الدائر بين القوى المختلفة من أجل السيطرة على إيران، قام أحد شقيقي علي، وهو حسن، باحتلال الجبال، في حين عمد الشقيق الثالث، أحمد، إلى احتلال كرمان وخوزستان، أي مدخل العراق. واحتفظت أسرة مرداوج، بنو زيار، بإقليمي جرجان ومزندران ولم تقو بعد ذلك على تخطيهما. أما البويهيون فلم يكونوا في تلك الفترة حكام إقليم بل كانوا بالأحرى ومنذ البداية قادة فرق عسكرية، يعيشون من غنائم الحرب التي يخوضونها.

في تلك الفترة كانت الخلافة تعاني متاعب جمة بسبب ثورات الزنج والقرامطة المتعاقبة، وعمليات التحرر الإقليمي، وانحلال الجيش على نحو ما رسمنا خطوطه العريضة أعلاه. عملياً كان كل جيش يعيش مستقلاً من موارد الإقليم الذي يبسط عليه نفوذه، حتى إن الخليفة العباسي خسر الصعيد العراقي الذي كان مصدر تموين بغداد. ولم يعد بإمكان أمراء الأمراء حفظ الأمن، حتى إنهم لم يعودوا قادرين على الحفاظ على مواقعهم في الحكم. وقعت الخلافة بين ضغوط القبائل والعشائر، وباتت تحت حماية هذا الفريق أو ذاك أو تحت وصايته لا بل تحت رحمته. حتى إن الخليفة لم يعد قادراً على الثقة بأي منها، ولا يعرف إلى أيها يفيء. كان لكل سنده الخارجي: بعضهم يستند إلى آل بريديس «أصحاب المزارع» شبه المستقلين في البصرة، وبعضهم إلى الحمدانيين في الصعيد العراقي الذين ضمنوا حكم بغداد لمدة ثلاث سنوات، وبعضهم إلى الإيرانيين



الشيعة المستعربين في بغداد، أو إلى البويهيين حينما يعودون إلى البروز. كان للبويهيين الجيش الأقوى وكانوا هم الغالبين، فقد دخلوا العام 945 إلى بغداد، وانضوى العراق جميعاً تحت سلطة أسرتهم، فاندثر البرديسيون وانكفأ الحمدانيون إلى موطنهم الأصلي في الصعيد العراقي: ودام النظام هذه المرة حتى العام 1055.

لكن ما حدث العام 945 لم يكن سوى نتيجة مسار طويل لعملية انحلال جرت داخل الإمبراطورية الإسلامية على مدى قرن من الزمن. وكان ما حدث ينطوي في الوقت نفسه على جانب يتعلق بتشيع البويهيين، فكانوا لا يعترفون بشرعية الخليفة العباسي. والحق، أنهم أبقوه في الخلافة بعد أن أفرغوها من مضمونها (وأي مضمون بقي لها؟) لا لأن بقاءه كان ضرورةً لهم في وجه السنة، ومفيداً لـ «سياسة خارجية» تجاه الدول الإسلامية الأخرى فحسب، بل كان بقاؤه ضرورياً أيضاً لأنهم هم بالذات لم يكن لديهم أحدٌ من حيث العقيدة، ليحل محله: ولئن كان البويهيون شيعةً ـ أياً كان دور الزيديين في تشيعهم ـ فإنهم لم يعودوا زيديين، إذ كان عليهم أن يتخلوا عن السلطة لأحدٍ من آل علي. وكانوا ينادون بالعقيدة الاثني عشرية الأكثر توافقاً مع مصالحهم، إذ إنها تقوم على الاعتقاد بأن الإمام مادام محجوباً أو غائباً، فإن سلطة الأمر الواقع تكون ـ في انتظار عودة الإمام وظهوره ـ لمن يمسك بزمامها، شريطة أن يسهم في خدمة الإسلام. وما من شك في أن الدعوة الاثني عشرية تدين بفضل كبير لبني بويه ونظامهم الذي عاش في حمايته العلماء الذين أوضحوا مضمونها بدقة وتأن فترةً طويلة من الزمن.

على الصعيد السياسي، بقي الخليفة مصدر شرعية ما، في نظر الذين يعترفون بها، فهو الذي يثبت الأمير البويهي في سلطته القائمة. واحتفظ الخليفة بأمناء له كان أحدهم الأديب الشهير أبو إسحق



الصابي. لكن أجهزة الحكم كلها كانت في يد أمير أمراء جديد له وحده الحق في تعيين وزير له. وكانت سلطته الأكيدة مشفوعةً بلقب فخري هو دولة الذي يوحي بأنه ركيزة الدولة وصانع مجدها: هكذا حصل أحمد الذي احتل بغداد على لقب معز الدولة أحمد، في حين أن شقيقيه حملا على التوالي لقب عماد الدولة علي، وركن الدولة حسن. والحق أن هذه البادرة تعود إلى الحمدانيين الذين كانوا يتلقبون بلقب نصير الدولة، وبعد ذلك أخذ الأمراء جميعاً يطالبون الخليفة بألقاب مشابهة. ثم تعددت الألقاب الهادفة إلى تمييز الأمراء البارزين، في حين كان الكتاب يشعرون بالإحباط من جراء ذلك. ولكي يعوض آخر الحكام البويهيين تدهور سلطتهم، اعتمدوا ألقاباً تتضمن كلمة دين، للدلالةً على إيمانهم، كما حمل هذا اللقب أمراء جاؤوا من بعدهم. لكن نزاع العقائد كان يدفع الخليفة إلى الامتناع عن منحهم مثل هذه الألقاب، فكانوا يلقبون أنفسهم بأنفسهم بلقب شاهنشاه أي ملك الملوك، الذي يذكر بأمجاد الساسانيين. أما لقب «سلطان» الذي يسميهم به كتاب العصر الحديث، فهي تسميةٌ متعجلة ومبتسرة، فهي كانت تستخدم في الكلام الشائع على نحوٍ مجرد للدلالة على عظمة الأمير الفعلية من جانبها السياسي، ومن دون الالتفات إلى جانبها الديني أي الخليفة في المقام الأول، الذي لم يكن للأمير مصلحة ولا سببٌ يدعوه إلى الترفع عليه. ولم يصبح ذلك اللقب رسمياً، وعلى نحو يكرس تلك الرفعة ويجسد معنى اللقب تجسيداً فعلياً إلا للسلاجقة في القرن الحادي عشر.

لم يكن لقب شاهنشاه (ملك الملوك) ليعني إعلاء شأن الأمير البويهي فوق سائر حكام الأسر الأخرى، بل كان يعني إعلاء سيادته على سائر الأمراء داخل الأسرة البويهية نفسها. بقيت الدولة البويهية التي ولدت على يد الأشقاء الثلاثة، عائليةً على الدوام، فكان أبناء كل أمير يرثون الحكم من بعده، وفقاً لتقليد بات متوارثاً أخذه عنهم



السلاجقة كما أخذت به أسرٌ حاكمة أخرى كان لها ماضٍ حديث العهد وغير إسلامي، لكنها كانت تعارض سلطة الخليفة وسلطة الأسر الحاكمة التي تكلمنا عليها حتى الآن. لقد تمكن عضد الدولة(*)، ابن ركن الدولة حسن، وكان رجلاً واسع الطموح واستثنائياً، أن يجمع بالقوة مختلف الإمارات البويهية تحت سلطته، لكن التجزئة مالبثت أن عادت، إذ لم يعد اللقب الأرفع يدل بالضرورة على المتربع فوق سدة الحكم، إلى أن انهار حكم البويهيين ودالت دولتهم.

أسهمت البنية الداخلية للنظام البويهي في ترسيخ تطورٍ رأينا كيف كان يحدث في تاريخ القرن الثاني من الخلافة العباسية. بحركة انقلابية واضحة لم يعد الحكم هو الذي يدير الجيش، بل إن الجيش هو الذي باتت له اليد الطولى في إدارة الحكم. وبعدما استخدم هذا الحكم لأغراضه، أخذ يستخدم الأجهزة الأخرى، بما فيها الخلافة نفسها، بحسب ما يراه مناسباً. عملياً، نتج عن ذلك ترسيخٌ لتطورٍ دفع إلى تحويل نظام الإقطاع. فقد باتت رواتب ضباط الجيش جميعاً تدفع على شكل إقطاعات ضريبية، ما يعني تنازل سلطة الدولة عن جزء كبير من أراضيها، لاسيما أن الإقطاعات كانت تعامل معاملة الرواتب، فكان من الأيسر أن تدفع من دون حسم ضريبة العشر، أي من دون أي رقابة إدارية، حتى غدت هذه الإدارة لا تعرف شيئاً عن أراضيها وقطاعاتها الضريبية، إلا معرفة سطحية غائمة. على أنه يجب ألا نتسرع، على نحو ما فعل كثيرون، وألا نترجم بكلمة «fief» (إقطاعة، منطقة نفوذ) كلمة تدل على شيء مختلف عنه من نواحٍ كثيرة. أولاً، بقيت للدولة مساحات واسعة من أراضيها؛ ثانياً، كانَ الإقطاع نوعاً من راتب يرافقه واجب عسكري خاضع لرقابة صارمة

(*) الأمير فناخسرو الملقب بـ «عضد الدولة».



من قبل الرؤساء العسكريين؛ ثالثاً، كان إقطاع الضابط في الجيش لا يخوله تعهد معيشة الجنود العاملين تحت إمرته، فبقي هؤلاء يتقاضون من الدولة رواتب اعتيادية. رابعاً وأخيراً، لم يكن للإقطاع صفة الثبات: فقد كان يسحب من يد ضابط الجيش عند نهاية خدمته، كما إن المقطع نفسه، كان يمكن له أن يطلب تغيير إقطاعه إذا رأى أنه لم يعد متناسباً مع المبلغ الذي يستحقه. وما كان يلاحظه الموظفون في القرن العاشر هو ميل المقطعين لا إلى الثبات في إقطاعهم، مع ما يستتبع ذلك من رغبةٍ في استغلاله وتنميته على نحوٍ عقلاني، بل ميلهم غير الواعي الذي يدفعهم إلى عكس ذلك، إلى استغلال إقطاعهم بأقسى استغلال، يصل حد نهبه، إذ يمكن لهم بأسرع ما يريدون، تبديله بإقطاع آخر، وهكذا دواليك. وقد أدى اليسر الذي يتيحه الإقطاع في تكوين الأملاك، على نحو ما ذكرنا إلى الثبات والاستقرار مع مرور الزمن؛ بيد أنه لم يخلص إلى نتيجة واضحة إلا مع الأتراك، في القرن الحادي عشر. على صعيد آخر، لابدّ من التذكير بأن هذا التطور كان أكثر وضوحاً وبروزاً لدى البويهيين، لكن النظام الذي كانوا يأخذون به على نحو ما عرضنا له، لم يكن نظاماً عاماً في الإسلام.

ثم إن الجيش لم يكن كله من الديالمة. فمن جهة أولى كان لابدّ من إضافة جنود أتراك متخصصين على الأقل بأشكال معينة من حرب الخيالة، إلى الجنود الديالمة المشاة؛ ومن جهة ثانية، كان البويهيون، شأنهم في ذلك شأن سواهم، يرون أن من مصلحتهم، ولو أنهم هم بالذات ديالمة، أن يوازنوا نفوذ هذه الجماعة أو تلك بزيادة أو تقليص نفوذ جماعة أخرى داخل الجيش.

كان البويهيون الأوائل من كبار الأمراء، ولا ريب؛ فقد بلغت في عهدهم الحضارة الإسلامية، مادياً وفكرياً، أوج مجدها في القرون



الوسطى. كان عضد الدولة إدارياً بارزاً. ولئن كان والده من قبله، وكذلك عماه كلاهما، لا يتمتعون بمثل كفاءته في الإدارة، فقد كانوا على الأقل قادرين على تخير وزراء من طراز رفيع. وقد طارت لاثنين منهم شهرة واسعة بوصفهما وزيرين مقتدرين وأديبين لامعين في آن معاً، وهما ابن العميد، وزير ركن الدولة، وابن عباد الذي كان وزيراً في عهدين متتاليين لشقيقي عضد الدولة اللذين حكما من بعده.

وما نعلمه من إدارة البويهيين يدل على حزم في التنظيم الدقيق والاستثنائي. ومن دون حاجةٍ للرجوع إلى ما قلنا أعلاه بصدد الحياة الاقتصادية بعامة، فإن البويهيين وزعوا جهودهم، من دون أن يهملوا بغداد، وحققوا عملاً تنموياً لم يسبق له مثيل، ولاسيما في الفرس، في عهد عضد الدولة. في المدن، وضع الأمراء البويهيون الكبار حداً للعيارين، وبنوا صروحاً عمرانية رائعة الحسن في أصفهان وشيراز، وكذلك في بغداد، تشهد على الأهمية التي أولوها إياها. على الصعيد الديني، كان البويهيون على مذهب الشيعة، يشهد على ذلك سياسة التوظيف في مناصب الدولة، والأبنية المذهبية كضريح علي، وإدخال بعض الأعياد والاحتفالات الدينية كعاشوراء إحياءً لذكرى مقتل الحسين في كربلاء. كانوا حازمين متشددين في قطع دابر الفوضى والعبث بالأمن، فكانوا أحياناً يشطون في قمع المشاغبين السنة والشيعة على حد سواء. وقد رأينا كيف أسهم البويهيون في بلورة العقيدة الاثني عشرية، لكنهم حاربوا التطرف الشيعي الذي كان متمثلاً في الحركة القرمطية، ثم عادوا فتقربوا من القرامطة حينما اضطروا إلى أن يحاربوا معاً عدواً مشتركاً هو الفاطميون: باختصار، كانت مواقفهم سياسية أكثر مما هي دينية. ومن الثابت، أن التحرر السياسي، سواء في حالة البويهيين أو في حالات أخرى، كان يعود بالنفع على نشر الإسلام. ولم يعد هناك إلا بعض الجماعات الصغيرة من أتباع الديانة الزرادشتية في فارس بالذات.



كان البويهيون رعاة ثقافة رعاياهم على نحو ما كانت عليه هذه الثقافة؛ فمن جهة أولى، كانوا يتعاملون مع الأرستقراطية المستعربة، ويتعهدون أعمال المفكرين العرب ويمولونها، ولا تزال المراصد والمكتبات والمعاهد والمستشفيات التي أنشأوها مثار دهشة وإعجاب. ويكفي إلقاء نظرة على لائحة المشاهير لنعرف كم هو كبير عدد الذين عاشوا في كنف الدولة البويهية. ومن جهة ثانية، كانوا على وعي تام بأهمية الثقافة الفارسية. ولئن كان دورهم لا يضارع دور الساسانيين في هذا المجال، فقد كان دوراً لا يستهان به، فقد احتضنوا ابن سينا مثلاً، الذي وضع مؤلفاته بالفارسية من أجل آل كاكاويه (الكاكويين (Les kakoyides) وهم فرع من آل بويه) في أصفهان. أما الفنون، فقد عفّى الزمن على الآثار التي تتيح لنا تقييماً دقيقاً لإسهامهم فيها؛ ولكن لا يداخلنا الشك في عظم هذا الدور.

بيد أن عهد البويهيين لم يدم طويلاً. وهم لا يتحملون وحدهم مسؤولية انهيار دولتهم. فلم يكونوا مسؤولين مثلاً عن تحول طريق التجارة إلى البحر الأحمر حوالي العام الألف. في عالم إسلامي مجزأ تتوزعه العقائد الدينية والانتماءات العرقية، ومفكك اجتماعياً، يعيش تحت سيطرة الجيوش العسكرية المنقسمة بدورها، كان شرط النظام الإنتاجي هو على الأقل قيادة موحدة، وقائد يتمتع باستقلال ذاتي. كان عضد الدولة هو هذا القائد. أما ورثته فقد غرقوا في الصراع على السلطة، على نحو ما ذكرنا أعلاه. وكان كل منهم يسعى إلى كسب فريق اجتماعي، فعادت تظهر في الجيش الصراعات الداخلية التي فتكت بالسلطة العباسية، فتقلصت جراء ذلك سلطة الأمراء البويهيين، وأخذت تتكون وتنمو في ظلهم أسرٌ وزارية، وشحت مواردهم، وانخفضت قيمة عملتهم، وتمردت فرق الجيش المغبونة، وعادت جماعات المشاغبين التي أسفر ظهورها مجدداً عن تدمير حي الكرخ الذي يضم المهن الحرفية الشعبية في بغداد،



وتدمير المدينة القديمة إصطخر. في مستهل القرن الحادي عشر، هيمن العيارون مرات عدة على بغداد، ويبدو أن آخر الحكام البويهيين، أبو كاليجار(*)، سعى إلى التحالف معهم، فهذا الأمير البويهي، خلافاً لأسلافه، كان يصغي على الدوام إلى نصح مبعوث الفاطميين الإيراني، المؤيد الشيرازي.

في تلك المرحلة كانت شجاعة الشجعان فوق كل شيء. فقد أقدم أحد أخوال البويهيين، كوكويه، على تأسيس دويلة في أصفهان حكمها الكوكويهيون من بعده، وذاع صيتها الثقافي. كان الأكراد هم سادة الجبال الشمالية الغربية، وسادة الغرب، وكان بنو زيار لايزال لهم حضور، فقابوس الثاني هو مؤلف كتاب **قابوسنامه**(**) الذي يتوجه بالنصح والإرشاد إلى شاب أرستقراطي، وهو من أمهات كتب الأدب الفارسي الجديد في القرن الحادي عشر إلا أن تدهور الدولة البويهية أتاح بصيص أمل في بعث مؤسسة الخلافة من جديد. كان الطامحون من البويهيين يتنازعون اختيار الخليفة؛ ولكي ينفرد آخر الحكام البويهيين بهذا الاختيار، أعاد إلى الخليفة حق الإسهام في حكومة العراق، والحق في أن يكون له وزير خاص به، فكان هذا الوزير ابن المسلمة(***)، الذي سيأتي الكلام عليه لاحقاً. كانت الفوضى التي تعصف بالجيش تثبت استحالة الاستغناء عن الاحتماء بقوة مقتدرة. كان يمكن ومن دون توهم تصور الظروف التي كان

(*) أبو كاليجار المرزبان بن سلطان الدولة كان قائداً في جيش البويهيين. ولد في البصرة سنة 1009 وتوفى سنة 1048. حكم منطقة الأهواز مدة 12 سنة.

(**) **قابوسنامه** هو **كتاب النصيحة** لمؤلفه المعروف باسم كيكاوس بن اسكندر بن قابوس.

(***) الإمام أبو الفرج أحمد بن محمد بن عمر بن حسن ابن المسلمة. تفقه على أبي بكر الرازي وكان موصوفاً بالعقل والفضل والبر، وداره مألف لأهل العلم. توفي في ذي القعدة سنة 415 للهجرة.



الخليفة يمارس فيها مهمات الخلافة، إذ في هذا المناخ المضطرب الغامض، وضع الماوردي كتابه الآنف الذكر، وفي هذا المناخ أيضاً كانت تلوح في الأفق الدولتان الجديدتان اللتان أتينا على ذكرهما، الدولة الغزنوية والدولة السلجوقية، وكلتاهما غير إيرانيتين. كان ذلك المناخ يمهد السبيل أمام انتصارهما. كان زمن «الفاصل الإيراني» (مينورسكي(*) (Minorsky)) قد مضى وانقضى.

آسيا العربية (ما عدا العراق)

كانت الفترة التي تحررت فيها إيران الغربية، قد شهدت أيضاً ولادة دول عربية مستقلة في آسيا الغربية. ولربما بدا متناقضاً أن يواكب تراجع العروبة في مكان تقدمها في مكان آخر؛ لكن الظاهرتين كانتا مترابطتين؛ ففي كلا المكانين كان النظام العباسي المركزي آخذاً في الانهيار، فنتج عن هذا الانهيار إمساك الشعبين الإقليميين بزمام مصيرهما: الإيراني هنا، والعربي هناك. على أنه، علاوةً على ذلك، يجب التوضيح بأن البدو - وكانوا القوة العربية الوحيدة المحاربة - كانوا حاضرين في كلا النظامين الجديدين ونافذين في كليهما، وكأنما برد فعل منهم على إقصائهم من الجيش العباسي في القرن السابق. ومن المهم أن نشير في تلك الظروف إلى عملية البدونة النسبية الجارية في آسيا الغربية والتي توازيها بدونةٌ مماثلة في مصر، وتزامنها مع غزو بني هلال أفريقيا الشمالية، ثم أتى بعد ذلك، الأتراك الذين كانت البداوة طبعاً غالباً فيهم. من المحتمل إذاً أن يكون هناك تلازمٌ بين الظاهرة السياسية المتمثلة بانهيار النظام السياسي العباسي، وبين السيرورة الاجتماعية الاقتصادية المتمثلة

(*) فلاديمير فودوروفيتش مينورسكي مستشرق روسي شهير مختص باللغة الفارسية وتاريخ فارس وثقافتها. ولد في كورشيفا شمال غرب موسكو سنة 1877 وتوفي سنة 1966.



بالعودة إلى البداوة. تلك فرضية يمكن لنا، إظهاراً لأهميتها، أن نكتفي بالإلماح إليها فحسب، بانتظار دراسةٍ معمقة يمكن لها أن تكشف خطأها أو تثبت صحتها. على الصعيد الديني، رأينا أن معظم عرب الهلال الخصيب اتبعوا مذهب الشيعة الاثني عشرية، في حين أن أتباع مذهب السنة استقروا في ديار بكر (حيث كان الحكم للأكراد) وفي سوريا الجنوبية وفلسطين. كان يفترض بالتشيع أن يقرب العرب من البويهيين، لكنهم كانوا يحاربونهم لدوافع قبلية وأسباب أخرى، بصرف النظر عن أي معتقد ديني؛ ولذا ربما كان البعض يدافع عن الطائفة النصيرية: لكل أسرة حاكمة مذهبها الطائفي.

كان التجمع القبلي الأعظم شأناً في صعيد العراق، مطلع القرن العاشر تقريباً، هم بنو تغلب الذين كانوا هناك منذ ما قبل الإسلام؛ وكانت الأسرة الحاكمة، وهي الأسرة الحمدانية، تناوئ الخليفة تارةً وتدعمه تارةً أخرى في وجه خصوم آخرين في بلاد ما بين النهرين ثم في بغداد بالذات، إلى أن بسطَت سلطتها على كامل الصعيد العراقي في النصف الأول من القرن التاسع. وفي فترة معينة كان أحد الحكام الحمدانيين، ويدعى حسن، أمير الأمراء في بغداد، وكان يلقب كما رأينا، بناصر الدولة، وهو مدشن هذا اللقب وأول من حمله، وكان أيضاً أول من وضع يد الجيش على الإقطاعات جميعاً، ولم يبق للخليفة إلا قسماً ضئيلاً منها. لكنه عندما عجز عن ضبط الأمن، آثر الانسحاب بدلاً من المجازفة وخسارة كل شيء، فتخلى للبويهيين عن مكاسب حفظ النظام الذي يمكن لهم أن يقوموا على أكمل وجه. لكنه احتفظ عنوةً عنهم بإقليم الموصل. إلا أن خلفه مني بهزيمة أمام عضد الدولة، فانتهت بذلك إمارة الحمدانيين في الموصل سنة 979. وما كان لهذه الأسرة أن تحظى إلا بذكر عابر في التاريخ لولا أن أحد رجالها، وقد فاز من الخليفة بلقب سيف



الدولة، عمد مستفيداً من الظروف، إلى تأسيس إمارة مستقلة في سوريا الشمالية، ضاهى بها سيادةً ورفعةً سادة العراق وسادة مصر، فأكسبته حروبه ضد البيزنطيين مجداً أضيف إلى مجده في ميدان رعاية الثقافة التي اشتهر بها واهتمامه الخاص بالفكر والأدب.

وقد خاض حروباً ضد بيزنطة لأنها كانت في الوقت الذي وصل فيه إلى السلطة، قد استعادت قوتها الداخلية، وأخذت تستعد بعد انكفاء طويل الأمد أمام الإسلام، لاستئناف توسعها في آسيا والمتوسط. وكان قد سبق لها أن استعادت في أواخر القرن التاسع الجزء الأكبر من إيطاليا الجنوبية، ثم في القرن العاشر قبرص وكريت، وأفلحت في الوقت نفسه في دفع حدودها مع آسيا الصغرى إلى خط طوروس - ميليتين (مالاتية) - أرضروم (Taurus-Mélitène(Malatya)-Erzerum) قاضمةً جزءاً من أرمينيا. فحان عندئذ دور المسلمين في العجز عن الرد، إذ كانوا منهمكين بصراعاتهم الداخلية. وقام أباطرة جدد مثل نيسيفور فوكاس (Nicéphore Phocas)، أو يوحنا تزيميسيس (Jean Tzimiscès)، بالتوغل في آسيا الصغرى فهاجموا بلداناً إسلامية بكل معنى الكلمة، مثل كيليكيا وسوريا وشمال ما بين النهرين. ومثلما كان غير ممكن في ما مضى، بقي غير ممكن أيضاً لم شمل القوى المشتتة في مختلف المناطق الإسلامية وحشدها من أجل المقاومة والصمود. وكان الغزاة الذين قدموا في وقت معين من آسيا الوسطى عامل اضطراب وفوضى أكثر مما كانوا مصدر قوة وتنظيم. عملياً، كان ثقل الصراع كله ملقى على عاتق سيف الدولة وحده. وكان امتيازه في ذلك الصراع أنه لم تكن لديه قوات حاشدة فحسب، بل إن تلك القوات المحيطة بقصره في حلب، كانت على مقربةٍ من ميدان المعركة وفي موقع إستراتيجي متفوق. وكانت لديه علاوةً على ذلك، القدرة على إيقاظ مشاعر



الفخر لدى هؤلاء البدو بأمجاد حروبهم السابقة بعدما نسوا الجهاد لكنهم بقوا محتفظين بحس قتالي حاد؛ وكان يعلم أنه لا يمكن دفع هؤلاء الرجال إلى القتال إلا إذا قادهم إلى النصر والغنائم، كما كان يعلم أن الأسلوب الوحيد لمقاومة العدو هو الهجوم. ولعل هناك مبالغة في تصوير مدى شجاعة هؤلاء العرب في الوصف الأدبي والشعري، ولكن ما من شك في أنهم كانوا يلتهبون حماسة، حتى ولو كان مصيرها أن تخبو بعد حين، فقد كانت تلك الحماسة آخر جذوة جهادية تلتهب في نفوس عرب المشرق، وذلك حتى العصور الحديثة، فالجيوش التي قاومت الصليبيين لم تكن عربية. وقد أتاحت تلك الجذوة لسيف الدولة أن يصمد عشرين عاماً في وجه بيزنطة، حتى إنه في البداية كان قادراً على المبادرة بالقتال والهجوم الوقائي. كانت كيفية تكوين جيشه تفرض عليه طبيعة عمله القتالي ومداه، فقد كان ذلك العمل يقوم على هجمات خاطفة، وبجرأة منقطعة النظير، داخل آسيا الصغرى بالذات؛ لكن تلك الهجمات لم تكن تهدف إلى الاحتلال ولا حتى إلى تدمير قوات العدو، وإنما إلى السلب والنهب والغنائم لا غير. كانت القوات البيزنطية الفعلية ترابط وراء الحدود التي تبلغها تلك الهجمات، ولا يتدخل الجيش البيزنطي في صدها، لا بل على العكس من ذلك، كان ينتظر اللحظة الحاسمة للانقضاض النهائي. وبالفعل، فقد استعاد في العام 968 كيليكيا مع تارس (Tarse)، وسوريا الشمالية مع أنطاكية، وفي الشرق شيئاً فشيئاً استقر خط الحدود الفاصل عند مرتفعات الضفة اليمنى لنهر العاصي، لينعطف شمالاً وراء حلب ويمتد على طول الفرات الأوسط إلى أسفل جبال طوروس الشرقية، حتى يكاد يصل إلى منابع دجلة. كان اليأس قد دب في حلب شبه المحاصرة، حتى إنها في فترة معينة أذعنت لبيزنطة التي ضمت إليها في القرن الحادي عشر إقليم الرها في ما وراء الفرات بالذات، كما ضمت الممالك الأرمنية وصولاً إلى



منابع الفرات في بحيرة فان في أراكس منهيةً بذلك الإقطاعيات الإسلامية التي كانت منتشرةً في أنحاء ذلك الإقليم. ثم إن خلفاء سيف الدولة حينما شعروا بالخطر القادم مع الفاطميين حاولوا الحصول على دعم بيزنطي للوقوف في وجههم. ولئن باءت تلك المحاولة بالفشل في أول الأمر، فإن أعمال سيف الدولة خلدته على الصعيد الأدبي والفكري؛ فإلى جانب كونه مقاتلاً صنديداً، كان أيضاً مثقفاً رفيعاً على النمط العربي التقليدي، وكان راعياً للأدب والفكر ونصيراً للعلماء والمفكرين، واعياً بأهمية الكلمة ودورها في نشر الفكر؛ فعلاوةً على الفارابي الفيلسوف القادم مما وراء النهر، والذي احتضنه سيف الدولة لينجز أعماله الفلسفية، عاش في كنف سيف الدولة أيضاً وقال فيه شعره كل من المتنبي، صاحب الكلمة الشعرية الساحرة، وباعث القيم العربية العريقة، والأمير الحمداني أبي فراس الذي يؤثر شعره تأثيراً عميقاً في النفس، هذا الشعر الذي يصف وصفاً صادقاً عذاب السجن، حينما وقع أسيراً في يد الجيش البيزنطي، وسجن في القسطنطينية. وليس عبثاً أن يكون أبو الفرج الأصفهاني أهدى كتاب **الأغاني** إلى سيف الدولة. هناك أيضاً شعر الفروسية الشعبي لدى أبناء المناطق الحدودية الذي سبق الكلام عليه: فلئن كان هذا الشعر لا يدين بالفضل كله لسيف الدولة ـ لأنه بدأ من قبل سيف الدولة واستمر من بعده ـ فما من شك في أنه استمد طاقةً جديدةً من مناخ الحماسة الذي ساد في عهده ولكن إلى حين. ولا يمكن تفسير جوانب كثيرة من هذا الشعر إلا في سياق المناخ القبلي الذي نشأ في القرن العاشر.

أشرنا إلى أن القبائل العربية كانت قاعدة استند إليها الحكم الحمداني، من دون أن يعني ذلك أنه كان للبدو نفوذ طاغٍ. كان بنو تغلب ومنذ زمن يجمعون في نمط عيشهم الزراعة وتربيةَ المواشي.



ويأخذ الجغرافي ابن حوقل على الحمدانيين أنهم كانوا يحملون الفلاحين في الصعيد العراقي على بيعهم أراضيهم لكي يزرعوها منتجات زراعية قابلة للتسويق والتجارة، كما مهد البلاط الحمداني أمام حلب لتؤدي دوراً مركزياً مالبثت أن تبوأته في سوريا الشمالية. لكن من ناحية أخرى، لم يكن النفوذ العربي نفوذ التغلبيين وحدهم؛ بل كان هناك قبائل أخرى، وكانت العداوات القبلية مستمرة. ولما كان بنو تغلب أقلية في سوريا، قرن سيف الدولة مصيره بمصير قبيلة أخرى هي بنو كلاب. والمفارقة التي كانت شخصية سيف الدولة تحجبها عن الظهور، مالبثت أن ظهرت بوضوح في عهد الأمراء الذين خلفوه واضطروا إلى حكم قبيلة غير قبيلتهم، ثم انتهت تلك المفارقة عندما استولى بنو كليب على الحكم في حلب، بالتعاون مع بني مرداس، في بداية القرن الحادي عشر. هذا التطور إياه حدث كذلك شمال ما بين النهرين، حيث قضى عضد الدولة على سلطة الحمدانيين، لكن الأمراء البويهيين الذي خلفوه لم يقووا على الاحتفاظ بالبلاد التي توزعت منذ نهاية القرن العاشر بين قبيلة بني عقيل العربية (الموصل وديار ربيعة) وبني مروان الأكراد المستعربين (ديار بكر). واستمر الحكم في كلا الجانبين حتى الغزو السلجوقي في النصف الثاني من القرن الحادي عشر.

على أن بني مرداس وبني عقيل وبني مروان، لم تكن لهم الخصائص والصفات نفسها، فالقبيلتان العربيتان، مرداس وعقيل، اللتان كانتا على مذهب الشيعة الاثني عشرية ولا تتآلفان بسهولة مع حياة المدينة، أسلمتا القياد لوجهاء من الأحداث (انظر أعلاه ما ذكرناه عن جماعات الأحداث). كان دورهم الثقافي هزيلاً، وبمعزل تام عنهم قال الشاعر الضرير أبو العلاء المعري شعره ووضع مؤلفاته القائمة على الشك. أما بنو مروان الأكراد فقد كانوا خلافاً لذلك،



على مذهب السنة وأبناء مدن، وسادة بلاد غنية بمزروعاتها ومناجمها وصناعتها، وكانوا رعاة أدب وفكر بارزين، وكانت عاصمتهم مدينة ميافارقين (Mayyafariqin) تدشن عهداً طويلاً من التفوق الإقليمي.

يكاد تاريخ الجزيرة لا يسترعي الانتباه، فقد بات موطن الإسلام شيئاً ثانوياً. بطبيعة الحال، يحج المسلمون الأغنياء مرةً على الأقل في حياتهم إلى المدن المقدسة التي تتحول في أثناء الحج إلى مضخة اصطناعية تزودها بالحيوية والموارد، لكنها تبقى رغم ذلك معزولةً عن الأحداث الكبرى، بعيدةً عن الطرق التجارية الكبرى، وتبقى من حيث الموارد الغذائية تابعة لبغداد، وبخاصة للقاهرة. كان أغنياؤها هم الأشراف المتحدرون من صلب علي، وكان الرأي العام يرى ـ من دون أن يكون في ذلك أي تشيع ـ أن السلطة المحلية هي بطبيعة الحال، لهم. في المناطق الأخرى، سادت التجزئة بين القبائل، وعادت الصراعات القبلية كما كانت في سالف عهدها. وعلى الأطراف، في بعض المناطق الأكثر حيويةً، وجد المضطهدون من أتباع المذاهب والعقائد الأخرى ملجأً لهم فيها، فكان الخوارج سادة عمان، برغم سيطرة البويهيين على مرافئها، والقرامطة سادة البحرين حينما انتزعوا الحجر الأسود من كعبة مكة، ولم يعيدوه إلا بعد ثلاثين عاماً بإيعازٍ من الفاطميين. وحدها اليمن كانت لها الأهمية. وكانت هي الأخرى ملجأً للزيديين والخوارج والإسماعيليين. لكن خليج عدن كان يصلها بباقي أنحاء العالم، ولاسيما حينما ازدهرت التجارة الشرقية مع مصر، بدءاً من أواخر القرن العاشر. وكانت تلك التجارة تمر حكماً عبر اليمن التي كانت تعيش حياةً ثقافية وفكرية زاهرة.

كانت الدولة العربية الحقيقية، أو الدولة الحقيقية في العالم العربي، هي مصر.



مصر

بين جميع البلدان التي خضعت للإسلام، تميزت مصر على الدوام بطبيعة خاصة ناجمة عن نظام قديم وعن انطواء على الذات كان منعها، خلافاً لإيران، من تسليم زمام نفوذها لسادتها الجدد الذين يستغلونها. كان معظم سكانها حتى القرن التاسع مسيحيين، وأقباطاً خاصة. وبرغم مدينتي الإسكندرية والفسطاط، بقيت مصر بلداً زراعياً تجري حياته على وقع فيضانات نهر النيل. ومنذ العهود الفرعونية القديمة حتى عهد الباسيليين، بقيت مصر خاضعةً لنظام استثنائي عماده الدولة. وقد استمرت هذه الميزة الناتجة عن التضامن العام للاقتصاد الزراعي المحكوم بهذا النهر، على امتداد العهود الإسلامية. بقي الأقباط يحتكرون الوظائف العامة، لكن أحداً منهم لم يمارس وظيفةً عامةً خارج مصر. وكان العرب، ولاسيما البدو، أكثريةً في بعض المدن المحصنة الواقعة عند أطراف الصحراء، لكنهم كانوا أقل بكثير من بني قومهم في آسيا اتصالاً بالرقي الثقافي الذي عرفوه في المشرق. وبعدما تشكلت منهم الفرق العسكرية التي غزت المغرب، استكانوا حتى القرن الحادي عشر. كانوا على مذهب السنة، ونقلوا الفقه المالكي إلى الغرب الإسلامي، لكنهم في تلك الآونة أخذ معظمهم بالفقه الشافعي. وفي الجملة، كانت مصر مستعمرة للنهب والاستغلال، فقد كان النظام الضريبي شديد القسوة. مراراً وتكراراً انتفض الأقباط وتمردوا على هذا النظام، ولكن من دون أن يكون لتمردهم طابع استقلالي أو مذهبي، ولو مرةً واحدة.

ما قبل الفاطميين

على هذا النحو كان الوضع عندما حدث تحول عميق بدأ منذ العام 868 حينما قام الخليفة بمبادرة لم يكن المصريون يألفونها، وأرسل في ذلك العام إلى مصر ضابطاً تركياً منحه سلطةً ذات



استقلال واسع، هو أحمد بن طولون الذي استغل أفضل استغلال وضع الخلافة المأزوم (ثورة الزنج، الحرب على الصفارين.. . إلخ) ليمارس الحكم باستقلال شبه تام، ويعيد تنظيم مصر وفق ما يشتهي، ويشكل جيشاً قوياً، ويضم إليه سوريا حتى طوروس. ومع أن الخليفة لم يعترف يوماً بإجراءات ابن طولون، فإنه لم يتمكن من استعادة مصر إلا بعد موته سنة 905. لكن الاضطرابات التي جعلت ابن طولون قوياً، والتي استمرت في أنحاء الخلافة، جعلت قائداً تركياً آخر قوياً كذلك، معروفاً باسم الإخشيد، وهو لقبه الإقطاعي الفرغاني، يفرض سلطته على مصر سنة 939. وقد استمر خلفاؤه، بمن فيهم العبد المعتق كافور، يحكمون مصر حتى العام 969 حين زالت سلطتهم لا على يد الخليفة بل على يد الفاطميين.

كانت مصر تستعيد استقلالها الذي فقدته منذ عهد البطالسة الرومان، في كل مرة على يد أمير أجنبي، بمفارقة ظاهرة تكررت مرات عديدة خلال التاريخ، لتحتفظ به حتى القرن السادس عشر. كان ابن طولون وخلفاؤه أجانب عن مصر، ولا يرون أن مصيرها متوقف عليهم. وهم، لئن كانوا يستنزفون خيراتها ومواردها، فقد كانوا على الأقل ينفقون أموالهم في داخلها. وكان ابن طولون يبذخ في الإنفاق لدوافع وأسباب سياسية، أما ولده خمارويه فبدافع من اللهو والترف، وكلاهما جهدا لرفع الفسطاط إلى مصاف سامراء التي قدما منها. ولهذا السبب بالذات شن الخليفة سنة 905 حملةً لاستعادة مصر، فدمرت حي القطائع الجديد الذي أنشئ لاستقبال الجيش في البداية، ثم ليقام فيه بلاط الحكم وبعض مؤسساته الأخرى. ومازال مسجد ابن طولون موجوداً في ذلك الحي الذي دمر ثم أعاد بناءه في ما بعد حكامٌ آخرون. وباهظة جداً كانت نفقات الجيش المكون من أتراك من قوم الأمير، وسود، و«روم» كما في أفريقيا الشمالية، وبعض العرب، وكذلك نفقات البناء والمنشآت كانت باهظة. إلا أن



نمو النشاط العام، والرقابة الصارمة على انضباط عمليات الإنفاق، أتاحا لابن طولون أن يترك بعد موته ثروةً بددها ولده من بعده. أعيد ترميم منشآت الري، وجرى تطوير الصناعات الفخمة(*). أما الأخشيديون فكانوا أقدر على تجنب الإنفاق الباذخ، لكن نظامهم كان لا يختلف كثيراً عن نظام الطولونيين. وربما كان جيشهم أقل قوةً، فاضطروا إلى التخلي عن سوريا للحمدانيين. وكانت لهم على الأقل فائدةٌ من وراء ذلك، فقد تجنبوا مقارعة بيزنطة. لكنهم بذلوا جهوداً فائقة لبناء أسطول بحري.

كان الطولونيون سنةً متعصبين حاولوا إضعاف الأسر القبطية البارزة. وكان لهم كتبة من حولهم. لكنهم كانوا قادة سياسيين بارعين، شأن أتراك كثر ألغوا على مدى سبع سنوات منصب كبير القضاة كي لا يبقى بؤرة معارضة و تمرد. لم يكن ابن طولون أكثر رحمةً بمدراء المال المسلمين أكثر منه بمدراء المال المسيحيين، وكان من أشهر أولئك المسلمين ابن المدبر(**) الذي كان في منصب مدير المال حينما دخل ابن طولون مصر. وعندما سقط النظام عادوا

(*) بلغت الدقة في الحفر على الخشب والصناعات الخشبية، على سبيل المثال، مرحلة ممتازة على يد الصناع المصريين في عصر الفاطميين. ونظراً إلى عدم توفر الأخشاب المتينة في مصر، فقد استوردت الأخشاب الشديدة الصلابة من أوروبا والشام (خشب الأرز والصنوبر)، وآسيا الصغرى، والسودان (خشب الأبنوس). ومن أبدع التحف الخشبية الباقية حجاب الهيكل في كنيسة القديسة بربارة وقبة هيكل أصلها من كنيسة المعلقة مصنوعة من خشب الأبنوس.

(**) أحمد بن محمد بن عبيد الله بن المدبر، أبو حسن. وكان أديباً وشاعراً. ولاه الخليفة المتوكل على ديوان الخراج وديوان الضياع وديوان النفقات العامة والخاصة وديوان الصدقات، فاخترع ضرائب لم تكن موجودة من قبل وملأ خزانة الخليفة بأموال كثيرة. ثم ولاه المتوكل على خراج الشام وفلسطين. ثم ولاه الخليفة المعتز على خراج مصر في عهد أحمد بن طولون. ويذكر ابن تغري بردي في كتابه **النجوم الزاهرة** أن الأمير ابن طولون قبض عليه وألبسه جبة صوف وأوقفه في حر الشمس ثم سجنه تسعة أشهر، قبل أن يطلقه بأمر الخليفة المعتمد، فعاد ابن المدبر إلى بغداد وتوفي فيها.



فبرزوا من جديد، وكان أبرزهم Madara'i الذين بقوا سادة الاقتصاد المصري على مدى نصف قرن من الزمن، شملت حكم الإخشيديين أيضاً. وكان الإخشيديون أقل تعصباً وتزمتاً، فجعلوا لليهود والنصارى مواقع مهمة في إدارتهم.

برغم حسنات النظام الطولوني أو الإخشيدي، فإنه لم يحصل يوماً على تأييد المصريين، بسبب طبيعته الأجنبية، فكان كل شيء يتوقف على قوة شخصية الحاكم وصيته. كان ابن طولون يتمتع بمثل هذه الشخصية القوية، ومثله أو بأقل منه بقليل، الإخشيد وكافور. ولكن حينما انتهى عهد هؤلاء انهار كل شيء، ووقعت الكارثتان في العامين 905 و969.

الفاطميون

تكلمنا على الفاطميين في معرض الكلام على الإسماعيلية التي هي عقيدتهم الرسمية، وفي سياق الكلام على شمال أفريقيا حيث حكموا طيلة الثلثين الأولين من القرن العاشر. ورأينا أنهم من هناك انطلقوا لاحتلال مصر، وأن قائدهم العسكري جوهر أنجز هذه المهمة بنجاح في العام 969، وأن الخليفة الفاطمي المعز انتقل بعد أربع سنوات إلى مصر ليقيم في القاهرة (وهذا الاسم الذي يعني الظافرة، هو اسم نجم سماوي أنشئت هذه المدينة الجديدة تيمناً به) المدينة العسكرية التي بنيت خصيصاً لإقامته. خرج الفاطميون من المغرب بعدما وضعوا في الحكم تابعاً مخلصاً لهم، ولم يخرجوا من مصر إلا بعد مئتي سنة. وباقترابهم من أصولهم العربية، غدا الفاطميون مصريين أكثر من سائر الحكام الذين سبقوهم، وفي عهدهم غدت مصر دولة مستقلة كما لم تكن في أي عهد مضى. بهذا المعنى يكون الفاطميون قد أتموا عمل الطولونيين والإخشيديين.



ويبقى العهد الفاطمي في ذاكرة المصريين، حتى المعادين منهم للعقيدة الفاطمية، العهد الأكثر إشراقاً وازدهاراً في تاريخ مصر.

كسائر حكام مصر، عمد الفاطميون على الفور إلى مهاجمة سوريا، لكنهم لم يتمكنوا إلا من احتلال سوريا الجنوبية، تماماً كما فعل الإخشيديون. على أن فوضى البدو، ومذهب السنة، وقرب المسافة من بيزنطة، وعدم انضباط سكان دمشق، وعداوة القرامطة، عكرت صفو الحكم الفاطمي للمنطقة. في القرن الحادي عشر تمكنوا من السيطرة فترة قصيرة على حلب وفرضوا سيادتهم على المرداسيين. إلا أن الأتراك، بعد العام 1070 انتزعوا منهم البلاد بما فيها فلسطين، باستثناء بعض المرافئ التي انتزعها منهم الصليبيون سنة 1097. وعندما باتت سوريا مصدر اضطراب سياسي وعسكري، لم تعد تهم مصر اقتصادياً، فلا يمكن إذاً اعتبار فشل الفاطميين في سوريا هزيمةً أو إخفاقاً كبيراً. إلا أن الفاطميين في القرن الحادي عشر عمدوا عبر آل صليح في اليمن ـ وكانت لذلك تبعات فشل اقتصادي ـ إلى إدخال هذا البلد في عقيدتهم الدينية، ومن هناك كان دعاتهم يجوبون أنحاء المحيط الهندي وصولاً إلى الهند. وعندما وصل الأتراك إلى بغداد، نازعوا الفاطميين على السيطرة على مكة والمدينة، وتناوبوا معهم على حكم هاتين المدينتين، بعدما كان الحكم فيهما مستتباً للفاطميين حتى ذلك الوقت. وحتى ذلك الوقت أيضاً، كان الفاطميون ـ نظرياً ـ يحتفظون بحكم المغرب أيضاً. كان ثمة إمبراطورية فاطمية، «إمبريالية» فاطمية.

هذه الإرادة التي تقوم على قناعة راسخة بالعقيدة، أنتجت شبكة منظمة للدعوة تتألف من عدد كبير من الدعاة (ومفردها داعية) ينتشرون في كل مكان، يخبرون الدولة الفاطمية بأخبار المناطق المختلفة التي ينشرون فيها تعليمات حكومتهم، ويستميلون الحكام



والناس بشتى أساليب الترغيب والترهيب، مستغلين الأزمات. من هؤلاء الدعاة مثلاً المؤيد الشيرازي الذي مازلنا نحتفظ بمراسلاته الرسمية، والذي بعدما حاول إقناع الأمير البويهي أبو كاليجار، عمد إلى تنظيم تحالف عربي في الهلال الخصيب للوقوف في وجه الغزو التركي السلجوقي. كان بث الدعوة يجري سراً، ومع ذلك كان الناس يحسون بها في كل مكان، فينشأ عن ذلك مناخٌ من القلق كان عاملاً أساسياً من عوامل قوة الدولة الفاطمية. وكانت الدعوة تسري في كل بلاد فارس وفي البلاد المفرسنة جميعاً، ونذكر ها هنا بأن الكاتب الكبير ناصري خسرو(*) كان من بين دعاتها. كان من عوامل قوتها أيضاً أنها تبث عقيدةً يصعب على الدول الأخرى أن تجبهها عملياً بعقائد أخرى؛ فالخليفة العباسي لم يعد مؤهلاً لفعل ذلك منذ أن أفل نجم المعتزلة، وفي الدولة البويهية كانت الاتجاهات العقائدية جميعاً متعايشة. كان لدى الفاطميين عقيدة دولة تفرضها طبيعة إمامهم الملهم. ومن أجل تعليم هذه العقيدة ودراستها، أنشأ الفاطميون قرب مسجدهم الكبير معهداً تحول عبر السنين ليصبح اليوم جامعة الأزهر الشهيرة في القاهرة. وشيئاً فشيئاً، عمد أتباع مذهب السنة إلى تأسيس مدارس للرد على ما يرونه بدعةً. لكن ردهم جاء متأخراً، ولم يتمكنوا من تكوين شبكة دعاة على نحو ما فعلت الإسماعيلية.

يتطلب هذا النشاط السياسي الديني من الدولة أن تكون لديها في الداخل شبكة من المؤسسات الراسخة، وعلى هذا الصعيد، لم يبتكر الفاطميون أي جديد. كان حكامهم الأوائل يحرصون على منع الموظفين الذين يحتاجون إليهم في المناصب العليا، من تشكيل وزارة تتمتع باستقلال فعلي، ويحتفظون لأنفسهم ضمناً بالقرارات

(*) يقال إن الشاعر الفارسي ناصر خسرو أو ناصري خسرو مدح المستنصر بالله الفاطمي باللغتين العربية والفارسية.



العليا. لكن، كان يستحيل على الحكام في القرن الحادي عشر، أن ينزعوا من حسابهم التطور الذي عرفته عاجلاً أم آجلاً كل الأنظمة بإضفاء هالةٍ دينية سامية على الحاكم. وتلك كانت حال الفاطميين الذين كانوا ينظمون احتفالات باذخة ذات أبهةٍ، وأعياداً شعبية أرقى بكثير من تلك التي كان ينظمها العباسيون، وذلك بغية انتزاع دهشة السكان وإعجابهم. وكان يختلط في تلك الأعياد التي يصفها كتاب ذلك العصر بكثير من التشويق، التقاليد المصرية العريقة والمؤثرات البيزنطية والعباسية. ويروي أولئك الكتاب قصص الكنوز الخيالية التي كانت لدى الفاطميين، والتي لا تزال إلى اليوم في متاحفنا شواهد عليها. أما ديوان العدل ونمط تسيير الإدارات فقد بزوا بهما بغداد، واستمرت أساليب العمل الخاصة بهم زمناً طويلاً، رغم تغير الأنظمة في العصور الوسطى.

من الثابت أن الفاطميين، تلبيةً لحاجات بلاطهم ولرغبة أوسع وأعم، نشطوا الاقتصاد المصري، من دون أن يكون لذلك ـ مهما قيل في هذا الشأن ـ أي علاقة بعقيدتهم. بيد أن تحولاً طرأ على الطرق التجارية في زمنهم، كانوا من المصفقين له، مع أنه لم يكن لهم يد في أسباب حدوثه، واكتفوا بالإفادة منه: فالتجارة الخارجية هجرت الخليج الفارسي واتبعت طريق البحر الأحمر. حادث طارئ ـ هزة أرضية ـ أطاح بمرفأ سيراف، الذي كان يمكن له أن ينهض من كبوته لولا وجود أسباب أخرى منعته من النهوض. فخلافاً لذلك، حل محله في جزيرة قيس وكرٌ للقراصنة، في حين غدت عدن والإسكندرية من كبرى مراكز التجارة العالمية.

فما هي الأسباب العامة، في ما خلا وجود البلاط الفاطمي، التي أدت إلى ذلك التغيير؟ تكلمنا على اضطراب الأوضاع في العراق، ولكن عندما لم يكن هناك علاج طبيعي للتجارة العراقية،



كان السبب يأتي من أي اضطراب يحدث مصادفةً. كان تشتت الأسعار واعتدالها في إيران يدفعان التجار في اتجاهات مختلفة لم تعد تقتصر على التوجه إلى بغداد وحدها، كما في السابق. ولكن، ألم يكن هناك أسباب أخرى تدعو إلى صرف التجار الراغبين في التوجه غرباً، عن العراق؟ كان يمكن لاحتلال بيزنطة سوريا الشمالية أن يعيق حركة التجار الراغبين في الوصول إلى مرفأ متوسطي من دون دفع ضرائب جمركية، إلا أن صور وطرابلس في الجنوب كانتا أكثر حيويةً ونشاطاً، ولم يكن لتغير الحدود أي أهمية لدى المتوجهين إلى القسطنطينية. كان لهذه الأسباب دورٌ معين، إلا أن الدور الأهم كان لسبب آخر، فقد كان ذلك العصر عصر النهضة الإيطالية، وقد سبق أن أشرنا إلى علاقات الفاطميين الاقتصادية بمرفأ أمالفيا، وعندما نجد في القاهرة حوالي مئتي تاجر، لا بل ثلاثمئة تاجر من أمالفيا في القاهرة، بعد فترة قصيرة جداً من احتلال الفاطميين مصر، يكاد يستحيل ألا تخطر في البال صلةٌ مباشرة بين الحدثين. فعلى ضوء ما تكشفه الوثائق العربية اليهودية، المعروفة باسم وثائق الجنيزة في مصر، يصعب كذلك ألا نلحظ أن التجار اليهود في أفريقيا استغلوا احتلال مصر على يد أسيادهم القدماء في المهدية، وألا نلحظ أيضاً أن الطليان كانوا منذ القرن الحادي عشر، وحتى من قبل أن تبدأ الحروب الصليبية، يسيطرون على حصة الأسد من التجارة في المتوسط. وأياً يكن مقدار الحماية التي كان يتمتع بها هذا الطرف أو ذاك، فمن البديهي أن طريق البحر الأحمر والإسكندرية بات أكثر استخداماً من طريق العراق والقسطنطينية - حتى ولو بقيت لهذه الأخيرة مكانة معينة في إعادة توزيع البضائع في أوروبا الشرقية والوسطى - ما إن لاحت بوادر زبائن جدد للبضائع القادمة من الشرق الأقصى إلى بلاد الغرب، سواء أكان في قرطبة أم في أمالفيا. وفي هذا الصدد، كان احتلال الأتراك آسيا الصغرى في



نهاية القرن الحادي عشر، خدمةً مؤقتة لمصر. ثم إن الفاطميين كانوا بحاجة إلى خشب وحديد لا يمكن أن يزودهم بهما بسهولة إلا إيطاليا. وما من شك في أنهم عملوا ما بوسعهم لاجتذابهم إلى الإسكندرية ومنازعة القسطنطينية على الهيمنة الدولية على أسواق المتوسط.

إن علاقات الصداقة التي تفترضها هذه السياسة مع النصارى واليهود خارج دولتهم، كانت تجد صدقيتها في علاقات الفاطميين الإيجابية برعاياها من يهود ونصارى داخل الدولة. وكان أعداء الإسماعيلية يتهمون الفاطميين بأنهم يدينون بعقيدة تجمع بين الأديان جميعاً، وترى أن الأديان ليست سوى أشكال ظاهرية متعددة ومتنوعة للمعرفة الحقيقية الباطنية. لكن هذا الاتهام عارٍ من الصحة: فالفاطميون مسلمون، لكنهم ـ وهذا أمرٌ غير مؤكد تماماً ـ ليسوا مسلمين ملتزمين بما فيه الكفاية بإسلامهم، وقد وجدوا، وهم أكثرية سواء في مصر أو في أفريقيا الشمالية، أن مصالحهم تقضي بأن يعهدوا بالأعمال الإدارية، شأنهم في ذلك شأن حكام آخرين، إلى الذميين الذين يفتحون لهم الطريق أمام تراكم الثراء، ولا يعرقلونه بالموانع والعوائق الضريبية التي يفرضها الشرع الإسلامي.

ولكن، فجأةً تغير هذا المناخ المتسامح وانقلب رأساً على عقب في عهد الخليفة الفاطمي الثالث الحاكم بأمر الله (996 ـ 1021) فكان عهده بمثابة فترة عابرة (ولابدّ من التشديد ها هنا على اعتبار تلك الفترة عابرة). كان الحاكم شاباً شاذاً غريب الأطوار، وكان يفسر العقيدة الإسماعيلية تفسيراً معيناً ويرى أنه مدعو إلى تحقيق ما عجز أسلافه عن تحقيقه واكتفوا بالإعلان عنه فقط، لأنه هو يجسد أكثر منهم في ذاته مبدأ إلهياً. ومنذ بداية عهده كان يثير الريبة بسلوكه وخروجه ليلاً، ثم بزهده وتقشفه المفاجئ، وسلسلة التدابير التي



وضعها لتطهير العادات والتقاليد، كمنع المشروبات الكحولية وبعض المأكولات، واضطهاد المنجمين، ثم التدابير التي وضعها ـ كما قد يقول المحللون النفسانيون ـ بتأثيرٍ من مشاعره تجاه أخته، والتي أدت في نهاية المطاف إلى سلسلة من الممنوعات كان جزاء من يخالفها الموت: منع النساء من الخروج من منازلهن، منع الرجال من الخروج من منازلهم ليلاً، منع صنع أحذية للنساء... إلخ. ثم فجأةً أيضاً، بينما كان تطبيق هذه التدابير يتراخى شيئاً فشيئاً، بدأ الحاكم (وهو ابن امرأة مسيحية على المذهب الملكي في القدس والإسكندرية) باضطهاد المسيحيين والنصارى (سنة 1080) لا بمنعهم عن شرب الخمر وأكل لحم الخنزير فحسب، وفرض زي خاص بهم يلبسونه (مع وضع جرس حول العنق) بل بمنع المسلمين أيضاً من التعامل معهم، وصادر أملاك الكنائس المسيحية والصوامع اليهودية، وهدم الكثير منها، كما هدم قبر السيد المسيح في القدس، فكان الحجاج الأوروبيون ينقلون تلك الأخبار عند عودتهم من القدس، ليتخذ منها بعد مضي قرن من الزمن، حجةً لإثارة الرأي العام المسيحي في أوروبا تمهيداً للحروب الصليبية. ثم فجأة كذلك، توقف الاضطهاد، والذين لم يهربوا وتحولوا عن دينهم بالقوة، عادوا منهكين إلى دينهم السابق.

عند هذا الحد، التزم الحاكم بكل ما يتطلبه التقشف من قسوة التخشن، زاهداً بالحكم، مكثراً من التصدق والإحسان، متنقلاً على ظهر حمار. في تلك الآونة، ظهر رجلان فارسيان، أولهما يدعى حمزة والثاني الدرزي، يدعوان إلى عقيدة تبشر بأن الحاكم يجسد العقل الإلهي، أرفع درجات تجلي الله خارج ذاته التي لا توصف. تبنى الحاكم هذه العقيدة، وفظع في الانتقام من الذين عارضوها. ولم تجد هذه الدعوة أتباعاً لها إلا وسط جماعةٍ معينة في لبنان،



تعرف اليوم باسم الدروز (ومعظمهم اليوم في حوران) المشتق من اسم الداعية الدرزي. وكان واضحاً أن سلوك الحاكم لا يمكن تفسيره تفسيراً إنسانياً، إلا إذا كان إنساناً فاقد العقل. كما كان واضحاً أيضاً، أن إنساناً يعيش حياة غير طبيعية كهذه، لا يمكن لموته إلا أن يكون غير طبيعي كذلك، فقد خرج ذات مساء ولم يعد. لم يعثر على أثر له. لكن الدروز يرون أنه عائدٌ لا محالة.

تلك هي الحكاية التقليدية التي لا توضح الأسباب التي حملت الحاكم على فعل كل ما فعله، والتي تتركنا في حيرةٍ حيال التدابير التي اتخذها الحاكم وكان يجري تطبيقها فعلاً. كان القلق يستولي على الجميع، لكن الخليفة الذي أعقب الحاكم أعاد كل شيء إلى سابق عهده وكان معتدلاً فأبرم اتفاق سلام مع بيزنطة التي حصلت بموجبه على حق حماية المسيحيين في القدس وحق إعادة بناء قبر السيد المسيح.

ومع ذلك، فقد بدأ النظام الفاطمي ينحدر نحو نهايته المحتومة. أحد أسباب هذا الانحدار ـ كما هي العادة في كل مكان ـ يكمن في الجيش. كان الجيش المكون في البداية من البربر مكروهاً من السكان، لكن تغييره أو تجديده كان شبه مستحيل، أو أنه بات شبه مستحيل بعد القطيعة التي حدثت مع الزيريين. ولإدخال التوازن في الجيش أولاً ثم سد النقص الحاصل فيه، استعين بالأتراك كما هي العادة أينما كان، أما في أفريقيا فجرت العادة على الاستعانة بالسود أو استثناءً بالأرمن ـ حتى من دون أن يعتنقوا الإسلام ـ الذين شتت شملهم الغزو التركي والسياسة البيزنطية، فتوزعوا في أنحاء الشرق الأوسط. وفي بعض الأحيان كان يستعان ببعض العرب ويزودون بالسلاح. لم يحد ذلك كله من جشع قادة الجيش، لا بل إنه رفع حدة الصراع في ما بينهم. وكان الجهد المبذول للوقوف في وجه



السلاجقة في آسيا يجعل الوضع أكثر خطورةً، وقد بات على حافة كارثة عظيمة. في العراق، أدّت بعض الحوادث إلى استيلاء قادة عسكريين أجانب على السلطة، بالاستقلال التام عن رؤساء الإدارة المدنية. وفي القاهرة، كانت الوزارة التي يشغلها أحد السكان المحليين أو شبه المحليين، تهيمن على السلطة العسكرية، أو يحدث أحياناً عكس ذلك فتتحكم السلطة العسكرية بالإدارة المدنية، ثم تندمجان، على أي حال، عندما يقبض رجلٌ واحد على زمامهما في آن معاً، وذلك منذ أن تسلمهما بدر الجمالي الأرمني الذي اعتنق الإسلام، في الربع الأخير من القرن الحادي عشر. ولم يخطئ الحدس الشعبي عندما أطلق على هذا الحاكم لقب السلطان وكف عن تسميته خليفة.

ولئن كان الخليفة قد ظل محتفظاً ببعض الجاه الديني، فإن هذا الجاه لم يكن شيئاً يذكر بالنظر إلى الانشقاقات التي كانت تعطله في كل مرة ينشب خلاف حول شخص الإمام، وتفرغه من كل مضمونه. وبعد موت المستنصر (سنة 1094) لم يعترف الإسماعيليون في الخارج، بالحاكم الذي عينه بدر الجمالي على مصر من بعده، واتفقوا على أن يكون الحاكم هو نزار الذي كان قد عين قبل ذلك، ثم أسسوا في إيران تنظيماً إرهابياً سمي بـ «الحشاشين»، جعل الفاطميين عدوه الأول، وسنتكلم عليه لاحقاً. وفي بداية القرن التالي مات الخليفة الآمر بأحكام الله من دون وريث، وكان له ولدٌ مازال جنيناً في بطن أمه. فما كان من الحافظ، وهو شقيق الآمر بأحكام الله، إلا أن استولى على السلطة، فلم يرق ذلك لليمنيين الذين أعلنوا الوليد وريثاً للحكم. أما المصريون، وهم من السنة، فلم يعودوا يبالون بهذه اللعبة. وكان من شأن التدابير الحيوية التي اتخذها بدر الجمالي أن أخرت الانهيار الكبير إلى حين. كان يمكن للنظام أن



ينهار أمام السلاجقة، لولا أن الصليبيين جاؤوا في ذلك الوقت ليحولوا دون ذلك. وبفضلهم صمد الفاطميون طيلة سبعين عاماً. ولكن حينما برز لهم عدو جديد من السنة، سقط النظام من دون أن تقوى على حمايته عناصر الجيش التي كانت لا تزال حيةً، ومن دون أن يرى الناس في هذا السقوط أكثر من حدث بات منذ زمن واقعاً قائماً.



12

الثقافة الإسلامية من منتصف القرن التاسع حتى منتصف القرن العاشر

سبق أن قلنا إن التجزئة السياسية والاضطرابات الاجتماعية، بدلاً من أن تعرقل ازدهار الثقافة الإسلامية، نشطته وطورتها: فقد كان القرن العاشر عصرها الذهبي إطلاقاً، أو كان «نهضة» هذه الثقافة، بحسب التسمية التي تتوازى زمنياً مع التاريخ الأوروبي.

أياً كان الدور المادي والمعنوي الذي أداه بلاط الحكام في تنشيط الثقافة الإسلامية ونشرها، فمن الثابت أنها ـ مقارنةً بالثقافة الأوروبية في العصر نفسه ـ تميزت بكونها انتشرت على نطاق اجتماعي واسع، بسبب الازدهار العمراني وصناعة الورق. وكان معظم «العلماء» من أصحاب المهن والحرف. لم تكن ثمة مدينة واحدة لم يكن لديها مكتباتها ومعاهدها وطلابها ومساجدها التعليمية ومؤسساتها التعليمية الخاصة، وكذلك كان لكل أمير مثل هذه المكتبات والمعاهد. فنشر العلم كان دليل تقوى وإيمان. كانوا يبحثون في جميع أنحاء العالم عن الوثائق والمخطوطات التي تتضمن هذا العلم، وكان هناك جيش بأكمله من الوراقين والنساخين والكتبة



يعملون على مضاعفته وتطويره، وكانت هناك أوقاف تصونها وتحفظها، وكان يحفظها أيضاً المعلمون والمتعلمون. كانت مهنة الوراق مجزية. على أن التعليم ـ في كل البلدان ـ لم يصبح رسمياً وفعلياً إلا بعد القرن الحادي عشر، ما أدى إلى تنوع في التعليم يثير الإعجاب. كان طلاب العلم، ومعظمهم من المتقدمين في العمر، يتنقلون من شيخ إلى شيخ ومن معلم إلى معلم، ويسعون من مدينة إلى مدينة استكمالاً للـ «بحث عن العلم». كانوا «يتعلمون على» فلان، أي يصغون إليه ويدونون ملاحظاتهم، وهو يقرأ نصاً أساسياً ويفسره، ثم يتناقشون فيه جميعاً. والذين كانوا يثبتون كفاءة وجدارة كان يجاز لهم أن ينقلوا تحت إشرافه، ما أخذوه عنه. كانت الغاية من ذلك أن يصبح المتعلم واسع العلم والمعرفة.

كان المتعلمون والعلماء جميعاً يلتقون في قاعات و«صالونات أدب» في بيوت رعاة العلم والأدب. وكانت الأجواء في منتهى التحرر والانفتاح، برغم حرارة الجدال وحدة المناقشات. لم يعرف العصر الوسيط في أي مكان من العالم، ولا حتى العالم الإسلامي نفسه في ما بعد، مثل ذلك المناخ الفكري المتحرر. وعلى نحو ما فعلنا في شأن الفترة السابقة، علينا أن نذكر ها هنا بأنه لم يكن في ذهن الضالعين في هذه الثقافة فصلٌ واضح بين الفكر الديني الذي تكلمنا عليه، وبين الفكر الأدبي الذي سنتكلم عليه الآن. ثمة تمييز بطبيعة الحال بين العلوم الإسلامية والعلوم الأخرى، لكن الجميع، وبلا استثناء تقريباً، كانوا يجمعون بينهما، وعلى أي حال كانت المشكلات التي يثيرها الفلاسفة والعلماء، والأسئلة التي يطرحونها على أنفسهم، تستتبع بالضرورة عواقب دينية. وتلزمنا ضرورات العرض بالبحث في بعضها هنا، وفي بعضها هناك.



في ما عنى النشاط الأدبي المحض، سبق أن تكلمنا على رد فعل عروبي أعاد الشعر إلى أشكاله القديمة، تشهد على ذلك مجالس الشعر في بلاط سيف الدولة، والأصفهاني صاحب كتاب **الأغاني**. وإلى الشعراء المشارقة، بات يضاف الآن شعراء مغاربة أو غربيون، كالشاعر الصقلي ابن هانئ الذي مدح الفاطميين، ولاسيما شعراء «الأندلس». وابن عبد ربه (المتوفى سنة 940) هو قبل كل شيء مؤلف الكتاب الجامع لمختارات شعرية مشرقية ليعرف في إسبانيا بالنماذج والأشكال المعروفة في الشعر المشرقي(•). أما ابن حزم الذي عاش في القرن الحادي عشر، والذي أتينا على ذكره بوصفه مفكراً، فقد كان شاعراً أصيلاً يترجم اليوم شعره الغزلي في **طوق الحمامة** إلى لغات العالم كافة. ولعل في الجملة، كان للشعر «الأندلسي» حس مرهفٌ بالطبيعة وبالحب العذري (إلى جانب الحب الإباحي، بطبيعة الحال) أكثر مما كان للشعر المشرقي. ومن حيث الشكل، راج شعر المقاطع أو الأدوار، وهو شعر شعبي خفيف، أقرب إلى قواعد الشعر «الروماني». وقد جرى جدال طويل حول العلاقة التي كانت بين هذا الشعر وذاك الذي عرف في جنوب فرنسا باسم «تروبادور»(*). يمكن للبلدان والمجتمعات المتجاورة أن تنتج أعمالاً متشابهة من دون أن يقلد أي منها الآخر. على أنه من غير المستبعد أن تكون بعض أشكال الشعر القادمة من الجزيرة العربية قد تركت أثراً في إسبانيا الشمالية أولاً ثم في جنوب فرنسا. من الثابت،

(•) المقصود هو كتاب **العقد الفريد**.

(*) تروبادور (Troubadour) شاعر جوال يغني شعره. شاع هذا النوع من الشعر والشعراء بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر في جنوب فرنسا وشمال إيطاليا وشمال إسبانيا.



خلافاً لذلك، أن الشعر العربي ترك بصماته الواضحة على الشعر الإسباني الشعبي «الروماني». ومهما يكن من أمر ذلك كله، فثمة سمة مخصوصة بالشعر الأندلسي لم تكن في أي بلد من البلدان خارج تلك التي عادت إلى أحضان المسيحية، على نحو ما كانت عليه الحال في إيران، في تلك الآونة بالذات، إلى أن انبعث الأدب الفارسي باللغة الفارسية القديمة.

في جيل الجاحظ، لم يحدث النثر أي خلل في قواعد الكتابة. وفي الجملة، يمكن لنا أن نميز فيه من حيث الشكل، بين الرواة أو المفكرين ذوي الأسلوب الذي حافظ على بساطته، وبين الكتاب الأكثر حذلقةً و«دقةً» وحرصوا على تكلف البيان والبديع والتقفية والإيقاع والمترادفات، أي كل ما يخدم السجع، وهو في منزلة وسط بين لغة النثر ولغة الشعر. والمفارقة، أن هذا التطور الذي لم يكن للشعر فيه إلا حيز ضئيل، شجعه وقام به الكتبة بغية إظهار مقدرتهم، وكلما كانوا يشعرون بأن ثمة ما يهدد مهنتهم بالاندثار، كانوا ينقلون إلى ذويهم وأبنائهم أسرار المهنة التي تصونها لهم. لكن، لحسن الحظ، لم يطغ السجع على كل شيء. وما ألذ قراءة **مقاطع الحياة** (*Tranches de vie*) التي كتبها القاضي البغدادي التنوخي، وهو كتاب طرائف متفرقة، وكذلك **كتاب التاريخ** لأبي القاسم الذي يحملنا إلى أجواء الأرستقراطية البغدادية، وكتب أبي حيان التوحيدي الذي يجله المعاصرون كثيراً، وتجعلنا نعيش مع المفكرين البويهيين. أما المصنفات (الأنطولوجيا) الأدبية وكتب التفسير فهي خير دليل على الحاجة المتزايدة للوصول إلى لغة معرفية كان استعمالها اليومي ينحو نحو الانزواء. كان هناك أيضاً أدبٌ شعبي ألمحنا إليه في سياق الكلام على روايات البطولة في المناطق الحدودية، وروايات عنترة المولود في الجزيرة، وحكايات سندبادية انبثقت عنها حكايات **ألف ليلة وليلة**.



سبق أن قلنا أيضاً إن القرن العاشر شهد كذلك ولادة الأدب الفارسي الجديد على يد السامانيين بخاصة. واللغة التي كتب بها هذا الأدب هي استمرار للفارسية القديمة والوسيطة، اللغة البهلوية التي تطعمت بالكثير من المفردات والعبارات العربية، وأخذت عن العربية أبجديتها بالذات بعدما أضافت إليها ثلاثة حروف خاصة. بقيت العربية لغة العلم والفكر والدين، أما الفارسية فقد اختصت بالأدب الصرف. ولم يكن في الغرب ولا لدى الأقباط ما يماثل ذلك. بدأت خطوطها الأساسية ترتسم منذ القرن التاسع، لكن الإنجازات الكبرى لم تظهر إلى حيز الوجود إلا في القرن العاشر. وكان همها الأساسي منصباً على تمجيد الماضي القومي التاريخي/ الأسطوري وبعثه، مزخرفاً بطبقة رقيقة من الطلاء الإسلامي، وهو التاريخ القومي إياه الذي كتبه ابن المقفع بالعربية ليعرف العرب بأحداثه الكبرى. والإنجاز الأهم في ذلك الأدب هو **كتاب الملوك** للفردوسي (934 ـ 1020؟) وهو ملحمة قومية من خمسين ألف بيت شعر، أظهرت ترجمتها إلى لغات عديدة مدى قدرتها الإيحائية ونضارة المشاعر وقوة الحماسة ومبلغ الحنين إلى الأمجاد الغابرة. في الآونة نفسها ظهر النثر، كما في **تاريخ الطبري** مثلاً. بعد ذلك، ظهر في أواخر القرن العاشر جغرافيون، وفي القرن الحادي عشر مؤرخون باللغة الفارسية، ولاسيما في الدولة الغزنوية كالبيهقي[*] مثلاً، وسبق أن ذكرنا قابوس وناصري خسرو.

على صعيد النتاج الفكري والعلمي، لم يظهر بطبيعة الحال أي تباين بين المناطق المختلفة. وقد رأينا كيف ظهرت الفلسفة من الترجمات الإغريقية، وكانت في أذهان الناس أنها نقيض «علماء»

(*) ولد البيهقي في نيسابور سنة 994 وكان أشعرياً وشافعياً. في **كتاب الأسماء والصفات** وضع لائحة بأسماء الله وصفاته بحسب ما هي مذكورة في **القرآن** والحديث.



الدين. والمشكلات التي يطرحها عقل الفيلسوف في الفكر الحديث، هي من طبيعة المشكلات إياها التي تعكر إيمان المؤمن. ولكن، بدلاً من أن يكتفي المؤمن من النصوص الإسلامية بتأملها والتفكر فيها، يذهب الفيلسوف إلى التفكر فيها وتعقلها، أو بدقة أكثر، إلى دراسة نصوص التراث الكلاسيكي غير الإسلامي. اختلاف المصدر هذا هو ما يجعل تناول النصوص لائكياً (أي حيادياً أو علمانياً). وبطبيعة الحال أيضاً، ليس هناك فيلسوف واحد غير مؤمن تماماً، بل معظم الفلاسفة كانوا يعتبرون أنفسهم مسلمين صادقين. سبق أن ألمحنا إلى أن الإسلام لا يقوم على مبدأ غير عقلاني، وبوسع الفلاسفة أن يقولوا من دون لبس أو مغالطة، بأن حقيقة العقل وحقيقة الإيمان لابد في نهاية المطاف من أن تلتقيا. وإنما يبقى، بناء عليه، أنهم استخدموا بحرية تامة عقولهم وعقول الذين سبقوهم من غير المسلمين؛ وهذا بالضبط ما يجعلنا نسميهم فلاسفة.

ثمة ثلاثة أسماء كبرى لثلاثة «فلاسفة» كبار: الكندي، وهو عربي من العراق عاصر المترجمين الكبار، والفارابي وهو من بلاد ما وراء النهر، ولعله كان تركي الأصل عاش في كنف سيف الدولة الحمداني، وابن سينا الشهير بكونه طبيباً وفيلسوفاً في آن، والمولود في بخارى قبل العام 980 بقليل، وهو المعلم الفعلي لأجيال من المسلمين في الشرق ثم أجيال من المسيحيين في الغرب. وقد تمكن من كتابة مؤلفاته العملاقة برغم الحياة المضطربة التي عاشها بعد سقوط الدولة السامانية. ويبدو لنا مستحيلاً أن نوجز ببضعة سطور فلسفة هؤلاء المفكرين الثلاثة الذين يمكن أن نضيف إليهم مسكويه الذي سنعرض له لاحقاً بوصفه مؤرخاً، وأن نضيف إليهم أيضاً مفكرين آخرين. كانت المشكلات التي تناولوها هي تلك التي طرحها على الأجيال اللاحقة أرسطو وأفلاطون ومفسروهما الأفلاطونيون الجدد الذين سعوا إلى التوفيق بين فكريهما من دون أن يفلحوا في



الجمع بين تيارين فكريين بقيا حيين في الفلسفة الإسلامية كما في الفلسفة القديمة. والمسألة المركزية التي تستولي على العقل والقلب، هي معرفة كيف يتم الوصل بين الكائن في ذاته، الوحيد القادر على الوجود من دون أن يخلق(*) وسائر الكائنات المخلوقة التي تستمد منه حقيقة وجودها المؤقت؛ أي كيف يتم التواصل بين الله، العقل الخلاق، وبين المخلوقات على اختلاف أنواعها، بين الشيء بوصفه فكرةً وبين وجوده فعلاً. صلة الوصل هي سلسلة من الفيض والتعالي، استعين للتعبير عنها بفلسفات الأفلاطونيين الجدد، يستجيب لها إشراق فكري لدى المدرب المطلع، يتيح له المرور من مستوى معين إلى مستوى أرفع، ومن فعل معرفي إلى فعل معرفي أرفع، لتصبح المعرفة فعل سلامة وخلاص.

من هذه المستويات المتنوعة بين الوجود والمخلوق، يمكن الوصول إلى رؤية مادية من خلال تلك المستويات مجسدة بطبقات سماوية تحمل النجوم والكواكب. بقيت هذه الأفكار خارج إسلام السنة. وقبل أن يتبناها على نحو معين متصوفة إشراقيون في وقت متأخر، ولاسيما في إيران، دخلت حوالي منتصف القرن العاشر في الإسماعيلية لتريحهم من هم عميق؛ فمن البديهي أن يكون لمسألة علاقة المخلوق بخالقه، أي مسألة خلاص الإنسان، أهمية بالغة في دينٍ كالدين الإسلامي يشدد على التعالي الإلهي (الله تعالى) من دون الوسيط المتمثل في المسيحية بتجسد الله في المسيح. وجدت الشيعة حلاً خجولاً لهذه المسألة، حيث إنها جعلت لإمامها نوراً إلهياً خاصاً. أما الإسماعيلية فقد استطاعت أن تنشئ بنية شاملة أكثر اكتمالاً، إذ أدخلت الإمام في دورات نبوية متعاقبة. وبقي أن يقام

(*) بحسب عبارات الفلسفة الإسلامية، يقسم الوجود إلى موجود أو كائن من دون علة (أي الخالق) والموجود بعلة (أي الإنسان المخلوق وسائر المخلوقات).



انسجام عرفاني بين الدورات النبوية والطبقات السماوية، تحقيقاً للإشراقات الأفلاطونية، وهذا ما تم إنجازه في القرن العاشر. بذا تصبح العقيدة السياسية في نظر الإسماعيلي المؤمن، وبخاصة في نظر الفاطمي المؤمن، انعكاساً لكونيتها الشمولية، وتغدو «الفلسفة» بدورها إيماناً.

من البديهي أن تكون مسائل مثل هذه موضع جدال ومناقشات في الأديان الأخرى، من خارج التصور الإسلامي لها. لكن الكنائس المسيحية لم تأت بأي جديد في هذا الصدد، حيث حاولت بخاصة أن تبسط ـ ولكن بالعربية هذه المرة ـ تعاليم الآباء والرسل. ولابدّ من الإشارة إلى أن اليهودية التي بقيت على هامش «الفلسفة» (باستثناء فيلون الإسكندري(*)) لم تدخل معتركها إلا بعدما اجتذبتها حركة الفكر باللغة العربية، فأدلى عندئذٍ فقهاؤها بدلوهم فيها. تلك أيضاً كانت بالأحرى حال العلوم، حيث كان يتحاور العلماء من جميع الأديان بمن فيهم المسيحيون واليهود والحرانيون (الذين تحولوا إلى الإسلام حوالي العام الألف) وبعض الزرادشتيين.

العلوم

مازالت كتابة تاريخ العلوم «العربية» على جانب كبير من الصعوبة؛ فهي تتطلب قراءةً متأنية لمؤلفات وكتب لا يمكن أن يفهمها سوى متخصصين من أصحاب المعرفة باللغة وبالتقنيات المدروسة. وهي لا تمتاز بسهولة عن الفلسفة، وغالباً ما يكون واضعو الكتب العلمية، وبخاصة الكتب الطبية، هم الفلاسفة أنفسهم. وفي الجملة، تكمن الأهمية التاريخية للعلوم «العربية» في كونها

(*) فيلون الإسكندري فيلسوف يهودي ذو ثقافة هلينية. ولد وعاش في الاسكندرية بين العامين 12 قبل الميلاد و54 ميلادية. من أعماله المهمة *Legatio ad Caium* و*Légation*.



أخذت الموروث العلمي القديم وجمعته على نحو أتاح للغرب أن يستمده منها في ما بعد. ومن التحامل إن لم يكن من الظلم والجور القول بأن دور العلوم العربية كان دور الوسيط فحسب. كان الغليان الفكري السائد على نطاق واسع، لا مثيل له، ولا مثيل لذلك الاتساع والسهولة في الحصول على المعلومات والمعارف، إذ أضيف إلى علوم الإغريق إسهامات الحضارات الشرقية الأخرى، وذلك كله بات الحصول عليه ممكناً بلغة حضارة واحدة. ولئن كان صحيحاً أن الانطلاق بدأ من العلوم القديمة، فإن العلماء المسلمين كانوا يعمدون إلى مقارنة هذه العلوم والتحقق منها ونقدها، فكان يستحيل إذاً ألا يؤدي ذلك، على الأقل، إلى نتائج أكثر تقدماً. وبرغم النباهة الذهنية والفكرية التي كان يمتاز بها العلماء المسلمون فإن الدونية التي كانت لديهم تجاه الإغريق المعروفين بقدرتهم الذهنية التجريدية، كانوا يعوضونها بأسلوب أظهر التقدم العلمي في ما بعد أهميته الفائقة، وهو الحس التجريبي الحاد الذي كانوا يتمتعون به، والذي يجعل التجربة شرطاً لابد منه لإثبات صحة العلم. والعلم الذي نقله العرب إلى الغرب هو علم اختبروه وعاشوه، وبهذا وحده استطاع أن يحيا ويدوم. وكان الرازي، وهو العلامة إطلاقاً، أول من استفاض في شرح إمكان تقدم العلم على نحو مستمر ومتواصل؛ فكان ذلك مثار دهشة واستغراب لدى معظم المفكرين الذين كانوا في العصر الوسيط، يستكينون لعقلية قديمة.

وكانت الرياضيات من العلوم الأكثر إغراءً واجتذاباً للاهتمام. وليس من باب العبث أو المصادفة أن الغرب أخذ عن العرب اسم الصفر بالعربية (chiffre) والأرقام الهندية التي نسميها الأرقام العربية. ولئن كان نظام الأرقام هذا قد استغرق وقتاً طويلاً لكي ينتشر بين العرب أنفسهم، وكانت أنظمتهم الترقيمية ووحداتها ومجالات استخدامها الإدارية قد اعتادت على أنماط أخرى، فإن علماءهم كانوا



يستخدمونه في أعمالهم وحساباتهم، ولهم يعود الفضل في إدخاله إلى أوروبا التي بدأت بأخذه عنهم منذ القرن الثالث عشر؛ وتكفي محاولة إجراء عملية حسابية واحدة بالأرقام الرومانية، لمعرفة مدى التقدم الهائل الذي أحرزته أوروبا من وراء الأخذ بالأرقام العربية. علم الجبر أيضاً يدين باسمه «للعرب» الذين وجدوا حلولاً لكثير من المعادلات. كانت الحاجات العملية تدعو إلى التدقيق في الإجراءات الحسابية والهندسية، لمعرفة المساحات والأحجام والمسافات (نشوء حساب المثلثات) وإلى حل الإشكالات الآلية كالنواعير والمطاحن وغيرها، وحتى الفلكية. ونذكر بين علماء الرياضيات الخوارزمي، وهو كما يدل اسمه من خوارزم، عاش في القرن التاسع، وعاش اسمه مندمجاً بالعبارة اللاتينية logos-arithmos أي علم الحساب الذي أصبح «ألغوريتم» (algorithmes) ثم «لوغاريتم» (logarithmes). ونذكر أيضاً أبا الوفا الذي عاش في كنف البويهيين. وكلاهما، الخوارزمي وأبو الوفا، عالم فلكي.

لا يمتاز علم الفلك (أو علم النجوم) عن النجامة (علم التنجيم) بما يكفي من الوضوح. ويجب التنبه إلى ذلك كي لا يقحم هذا التمييز إقحاماً في ذلك العصر، فهو لم يصبح ضرورياً إلا في ما بعد، ومع التقدم العلمي لاحقاً. ولم يكن التفكير الفلكي، في حد ذاته في تلك المرحلة من التطور العلمي، تفكيراً غير علمي. على أي حال، تحققت إنجازات كثيرة، واستطاع علماء الفلك المسلمون أن يأتوا بمفاهيم مهمة أو أن يجلوا ما غمض من مفاهيم في علم الفلك، بعدما أكملوا بمجرد تعاقب الأزمنة عمليات الرصد والإجراءات التي قام بها الأقدمون، كالتوضيحات التي قدموها في شأن حدوث الاعتدالين. وتلبيةً للحاجات العملية التي تقتضيها الملاحة وحتى العبادة (تحديد القبلة، أي الاتجاه نحو مكة) تكاثرت الكراسات في دراسة النجوم التي لم يستطع الإغريق أن يرصدوها في



مواقعها الصحيحة وأن يراكموا قياسات الزوايا إلا بفضل جهاز الأسطرلاب(*) (Astrolabe) الذي بات متقن الصنع. وجاء بعد بطليموس، علماء أفذاذ كأبي الوفا وبخاصة البتاني(**) في حران (آخر القرن التاسع) وابن يونس في مصر الفاطمية، نقلوا مع أمثالهم الأندلسيين إلى الغرب علم البتاني (وعرف باسم «البتانيوس» (albaténius)). وقد وضع البيروني ـ وسنعود إلى الكلام عليه ـ حوالي العام ألف موسوعة فلكية فذة، أوضح فيها على نحو منطقي إمكان دوران الأرض حول الشمس، بوصفه عنصراً من العناصر التي تفسر تحركات النجوم.

يتصل بالرياضيات أيضاً علم البصريات، وكان أشهر العلماء في هذا المضمار ابن الهيثم العراقي الذي انتقل إلى مصر وعاش في حمى الفاطميين في أواخر القرن العاشر.

بقيت علوم الطبيعة، كما كانت في كل مكان حتى القرن الثامن عشر، محكومةً بمبدأ العناصر الأربعة القديم: الحار والبارد، والجاف والرطب، والتي يتوقف على نسبة امتزاجها واختلاف هذه النسبة وتغيرها، تنوع الأجسام واختلافها، وإمكان تحول بعضها إلى بعض، إذا أمكن تحويلها. وقد أطلق التطور العلمي على الأبحاث والتجارب في هذا الاتجاه اسماً نابياً هو الخيمياء (l'alchimie)، في

(*) آلة قديمة لقياس ارتفاع الشمس والنجوم والكواكب.

(**) محمد بن جابر بن سنان الرقي الصابي الحراني البتاني ولد في بتان في منطقة حران سنة 858 وتوفي في سامراء سنة 929. وتدل كنيته على أنه كان من الصابئة الذين كانوا يعشقون النجوم والكواكب ويتابعون تحركها ودورانها. يعرف باللاتينية باسم «البتانيوس» وكان فلكياً ورياضياً، ولقب بـ «بطليموس العربي». وقد صحح بعض الأخطاء التي ارتكبها بطليموس في الحسابات الشمسية والقمرية ووضع لها جداول جديدة ترجمها إلى اللاتينية أفلاطون دو تيفولي (Platon de Tivoli) المعروف بـ بلاتو تيبرتينوس (Plato Tiburtinus) سنة 1116 ومازال مخطوط الترجمة محفوظاً في المكتبة الإسلامية في الفاتيكان. طبعت الترجمة سنة 1537 وكان لها تأثير بالغ في تطور علم الفلك الأوروبي.



مقابل علم الكيمياء (la chimie) الحديث. لكن هذا الانتقاص من قيمتها لا قيمة له كما لا قيمة للتمييز بين النجامة والتنجيم في علم الفلك. ويجب في الوقت نفسه أن نحترس من المبالغة في الاتجاه المعاكس، ومن القول بأن الذرية(*) التي قال بها وشرحها بعض المفكرين هي فكر حديث؛ فالذرية ليست تجريبية، وهي لا تقوم إلا على تلبية الحاجة الميتافيزيقية لأن تكون المراحل التي يندرج فيها الفعل الإلهي محفوظةً في الأشياء. وفي رأينا، أن خطأ الخيمياء أنها حسبت الأشياء ذات الصفات الظاهرة للحواس خصائص جوهرية. وحده ابن سينا يبدو أنه بحدسه تنبه إلى هذا الخطأ. وكان الهدف الذي تصبو إليه الخيمياء، وهو تحويل المادة أياً كانت إلى ذهب بفضل عنصر مصحح هو الإكسير(**) وهماً من الأوهام. لكن المصادفات كانت تفضي أحياناً عبر الأبحاث التي استأنفها الباحثون بلا كلل للتوليف والجمع بين المواد المختلفة، إلى ظهور مواد جديدة كالأحماض والكحول (انتقل هذا اللفظ العربي إلى اللاتينية alcools). كانت مقاييس الأوزان التي يعتمدونها صالحةً، وكذلك التحسينات التي أدخلوها على الميزان. اخترع الخيميائيون أجهزةً مثل الإنبيق (وقد اعتمد اللفظ العربي alambic في اللغات الأوروبية كافة) واستلهمت الخيمياء العربية الكتابات «الهرمسية»(***) وكتابات قديمة

(*) الذرية (atomisme): مذهب الذرة أي مذهب الجوهر الفرد القائل بأن المواد مؤلفة من جواهر، وبأنه يمكن تكوين الأجساد وإفسادها بالجمع بين هذه الجواهر وتفريقها.

(**) élixir أو حجر الفلاسفة وربما كانت ألكسير مشتقة من سر لتواتر هذا المعنى في مدلولات استعمالاتها المختلفة.

(***) نسبةً إلى هرمس (Hermès) وهو إله التجارة والخداع والطرق، وهو رسول الآلهة في الميثولوجيا الإغريقية. وتنسب إليه صفات الغموض والسرية والكتم، كما تعزى إليه خصائص الخيمياء وتحول المواد بالأساليب الكيميائية التي تقربها من السحر والشعوذة. والهرمسية (hermétisme) لفظ مرادف للخيمياء لاعتقاد الإغريق أن هرمس هو صاحب هذا =



أخرى خيالية (كليوباترا. .. إلخ) إلى هذا الحد أو ذاك فطورتها ولم تتبناها على نحو أعمى. كان الخيميائيون يرغبون في حجب أعمالهم ونتائجها عن عامة الناس، فاعتمدوا لغةً خاصةً بهم جعلت الناس يحسبونها شعوذة، فرموهم بهذه التهمة، وهي تهمة باطلة. ويمكن لنا أن نجزم بأن مؤسس الخيمياء وكبير الخيميائيين جابر بن حيان عاش في النصف الثاني من القرن الثامن؛ لكن النصوص المكتوبة التي تنسب إليه تعود إلى مدرسة في القرن التاسع. وقد وصلت شهرته وكتاباته إلى أوروبا حيث اطلع عليها سائر أهل الخيمياء وجعلوا جابر (Geber) مرجعاً لهم.

كذلك أحرزت علوم الطبيعة والأحياء تقدماً واضحاً في ميداني علم النبات (لأغراض الصيدلة وتركيب العقاقير ودراسة خصائص الأعشاب) وعلم التربة والزراعة (وقد تكلمنا على ابن وحشية وكتاباته. .. إلخ) أكثر منها في ميدان علم الحيوان (الـ «زولوجيا» (zoologie)) باستثناء فرع طب الخيل والبيطرة. وكان الطب، بين جميع الميادين العلمية في ذلك العصر، هو الميدان الذي تجتمع فيه أكثر ما تجتمع فروع المعرفة جميعاً، فالأطباء هم الذين كانوا أهم «الفلاسفة» وأكثرهم نزوعاً نحو التفكير «المادي». بطبيعة الحال، بقي أبقراط وجالينوس سيدي الطب، ولكن الكثير من أخطائهما صححها الأطباء المسلمون عبر التجارب العملية والحية مع تطور العمل في المستشفيات، وأكملوهما. عاش العصر الوسيط الإسلامي، كما المسيحي، على تعاليم الرازي و**قانون ابن سينا** وعلى مؤلفات أخرى كان قسطنطين الأفريقي (Constantin

= الفن (l'art d'Hermès) وقد أطلق الإغريق على الخيمياء عبارة الكيمياء السحرية (la science hermétique).

(Salerne) l'africain أول من عرف بها في مدرسة ساليرنا(*) (Salerne) حوالي العام 1100. وكان أمراً طبيعياً، في بلد تكثر فيه أمراض العيون، أن يحصل تقدمٌ ملموس في مجال طب العيون، وذلك على يد حنين بن إسحق وآخرين.

مع الجغرافيا التي أخذ العرب اسمها عن الإغريق من دون أن يضمنوها كل الأقسام التي تعرفها اليوم، نصل إلى ميدان متنوع متعدد المجالات يتجاور فيه الوصف العام للكون ونشأته على النحو التقليدي القديم (كتابات بطليموس والعلوم الفلكية بعامة) إلى الوصف الهادف إلى أغراض عملية مباشرة خدمةً للتجار والإداريين، واهتمامات معرفية نابعة من الرغبة في تعيين الأماكن التي ترد أسماؤها في **القرآن** أو في الشعر القديم. كانت الكتابات الجغرافية تستلهم نظرية المناخات السبعة وأفكار بطليموس حول الأرض (أما خط الزوال فكان يقاس من جديد). وفي المجال الوصفي أنجز الجغرافيون في النصف الثاني من القرن التاسع (ابن خردبة(**)، اليعقوبي(***)، ابن رستم) وفي القرن العاشر (البلخي الذي ضاعت

(*) أدت مدرسة ساليرنا طيلة الفترة الممتدة بين سقوط الإمبراطورية الرومانية والنهضة دوراً مهماً في تاريخ الطب. أسسها أربعة أطباء (عربي ويهودي وإغريقي ولاتيني) وكانت تدرس الطبابة والتشريح عبر دراسة نصوص الأطباء القديمة نظرياً ومعاينة المرضى عملياً حيث كانت تستقبل المرضى في المستشفى الملحقة بالمدرسة.

(**) وضع أبو القاسم عبيد الله بن خردادبه المعروف بابن خردبه كتابه **المسالك والممالك** سنة 870 وفيه يصف مختلف الشعوب في ظل الخلافة العباسية، وهو المرجع الوحيد الذي يتضمن معلومات عن الردنية وهم طائفة من التجار اليهود. في عهد الخليفة المعتمد تولى ابن خردبة منصب مدير الشرطة في ولاية الجبل شمال غرب إيران.

(***) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي (المتوفى سنة 897) مؤرخ وجغرافي. عاش في أرمينيا وخراسان وعرف الهند ومصر والمغرب وعمل في خدمة الأمراء البويهيين. من أشهر مؤلفاته **كتاب البلدان**.



مؤلفاته، وتلميذه الإصطخري، وابن حوقل الذي شرح أعماله وأكملها، والجغرافي الشهير المقدسي(*) أنجزوا عملاً قيماً وذا أهمية قصوى بالنسبة إلينا. ولم يفعل الجغرافيون الذين تلوهم أكثر من استعادة أفكارهم وشرحها والتنويع عليها.

ونجد في مؤلفاتهم وصفاً لا لبلدان العالم الإسلامي فحسب، بل لبلدان أخرى غير إسلامية، كما نجد معلومات في الجغرافيا الطبيعية ومعلومات حول طرق المواصلات والمنتجات الاقتصادية والخصائص الاجتماعية ومزايا أجناس الشعوب والأعراق المختلفة... إلخ. ومن السامانيين وصلت إلينا أخبار كان منطلقها الوزير الجيهاني، عبر مؤلفات مكتوبة بالفارسية، أواخر القرن العاشر وفي القرن الحادي عشر. وجديرٌ بالإشارة أن تاريخ أي بلد يبدأ بمقدمة جغرافية صحيحة ودقيقة إلى هذا الحد أو ذاك. إلى كتب الجغرافيين، تضاف مؤلفات الرحالة ككتب ابن فضلان(**) ورحلته إلى بلاد بلغار الفولغا، وكتب سليمان التاجر وأخبار رحلته إلى الصين، وناصري خسرو (بالفارسية) ورحلاته من خراسان إلى مصر... إلخ.

لا يمتاز التاريخ عن الجغرافيا من حيث المواد التي يتكون منها برنامج الدراسات القروسطية، مع أنه يستمد اسمه من اللغة العربية، ويستجيب جزئياً لتصورات عربية إسلامية، ولم يكن هناك فرع معرفي أكثر استخداماً ولا أفضل استخداماً منه، في العالم الإسلامي

(*) محمد بن أحمد شمس الدين المقدسي، المعروف بالمقدسي، مولود في القدس (945) رحالة وجغرافي عربي وضع مؤلفه الشهير **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** بعد أربعين عاماً من الرحلات.

(**) ابن فضلان هو أحمد بن العباس بن رشيد بن حماد، عالم إسلامي من القرن العاشر الميلادي. كان عضواً في سفارة الخليفة العباسي ومبعوثه إلى ملك (بلغار الفولغا).



وفي جميع العصور؛ وقد رأينا بداياته. في القرن العاشر تنوعت الكتابات التاريخية وتطورت. ثمة سلسلة من المصنفات تندرج مبدئياً في نهج الطبري الذي استمر في ما بعد (مع ثابت بن سنان وأبو إسحق الصابي وهلال الصابي، وثلاثتهم من حران، وكانوا موظفين شبه رسميين لدى الخليفة) ولكن بذهنية شديدة الاختلاف، بسبب انغماسهم في بيئة الكتبة، حيث كانوا يستمدون الوثائق التي يستندون إليها من أرشيف المحفوظات في سفارة الخليفة ويكتبون في نوع من الصحف يتضمن أخبار الإدارة وقضايا إدارية. في موازاة ذلك، كان هناك كتاب **تجارب الأمم** لمسكويه(*) الذي أتينا على ذكره، والذي كان يضم إلى المعلومات التي يأخذها عنهم معلومات أخرى يأخذها من محاوراته، ليقدمها مشبوكةً ومسبوكةً بحيث تخدم أغراضاً فلسفية ـ سياسية. وفي نوع مختلف من الكتابة التاريخية، وتتناول هي الأخرى التاريخ الإسلامي في جملته، هناك كتاب **مروج الذهب** للمسعودي، الذي يتكلم بحيوية وانطلاق بلسان شخصي حر، ومن خلال تجربته الغنية الواسعة في إطار سرده لسير الخلفاء الشخصية على التوالي.

ثمة كتب أخرى أقل شأناً، وضعها جلساء الأمراء مثل الصولي (Sûlî) أو قضاة بغداديون مثل القاضي التنوخي المذكور آنفاً، وكتب في تاريخ البلدان أو الدويلات كتلك التي وضعها المصبحي في العهد الفاطمي الأول، والعتبي (بعربية متكلفة متحذلقة) والبيهقي (بالفارسية) في العهد الغزنوي الأول، وابن حيان في إسبانيا، وغيرهم كثيرون، وكتب في تاريخ المدن، كمدينة قم في إيران،

(*) أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه، المعروف بمسكويه، وهو إيراني الأصل ولد في الري وتوفي في أصفهان. لم يكتب إلا بالعربية التي كانت وحدها لغة العلم في القرن العاشر. عمل في خدمة الوزراء والأمراء البويهيين بين العامين 951 و1013.



ومعاجم بلدان ومدن، وتراجم حياة العلماء والأدباء مصنفين بحسب فئاتهم... إلخ. أسهم المسيحيون في هذا النتاج الفكري، فكتبوا إما بالعربية في معظم الأحيان مثل يحيى الأنطاكي (القرن الحادي عشر) الذي جمع التاريخ الإسلامي في العراق ومصر إلى تاريخ بيزنطة حتى البلقان، وإما بالسريانية في بعض الأحيان، وإما بالأرمنية في البلدان الواقعة على تخوم العالم الإسلامي.

ذكرنا في هذه الخلاصة المبتسرة اسم هذا المؤلف أو ذاك في هذا الفرع المعرفي أو ذاك، أو في هذا الفرع الأدبي أو ذاك، على نحو اعتباطي إلى حد ما، لأن كلاً منهم أنتج في أكثر من فرع معرفي أو أدبي، فنحار في أي فرع معرفي يمكن لنا أن نصنف مفكراً عظيماً هو البيروني الذي ولد في بلاد السامانيين وعاش في حمى الغزنويين. ومن مآثر البيروني التي لا تحصى كتابٌ في الأنظمة الزمنية لدى الشعوب المعروفة في ذلك الوقت، وهو بحثٌ يزخر بالمعلومات القيمة حول عاداتهم وأديانهم وأعيادهم... إلخ. وكتابٌ آخر حول الهند التي كان محمود الغزنوي يعتزم احتلالها، حافلٌ بالمعلومات الدقيقة التي لا تزال مرجعاً مهماً.

وما ذكرناه ليس سوى تعداد سريع يجب إضافة الكثير الكثير إليه من أسماء مفكرين آخرين يشهد نتاجهم المعرفي والأدبي ـ ونقول ذلك مرةً أخرى ـ على حيوية فكرية تثير الدهشة والإعجاب، إذا ما قورن ـ برغم ما فيه من حشو وتكرار أحياناً ـ لا بالنتاج الأوروبي بعد العهد الكارولنجي فحسب، بل مقارنةً كذلك بنتاج بيزنطة إبان نهضتها.

الفن

الفن هو الميدان الذي سجل فيه الإسلام أرفع تفوق له في تاريخه كله. وهو الميدان الأكثر تشويقاً واجتذاباً لأبناء الحضارات جميعاً. فيه ولا ريب تنوع واسع واختلاف كبير، وله فترات ازدهار



وانحسار، لكن ذلك كله لا يلغي الطابع العام الذي يميزه ويختص به وحده، والذي لا تكفي ها هنا بضع صفحات لإيضاحه، لكن ذكر بعض وجوهه البارزة كافٍ، على الأقل ـ على ما نعتقد ونرجو ـ لجعل القارئ يدرك مدى روعة هذا الفن ومقدار ثرائه، ودفعه ـ إن لم يكن قد فعل ذلك من تلقائه ـ إلى معرفة المزيد عنه. لم يحفظ كامل النتاج الذي أبدعه الفن الإسلامي، وفق ما كنا نشتهي، فقد تسببت حروب الاجتياح والهزات الأرضية والمناخ الجاف الذي ينال من المواد السريعة العطب في الأعمال الفنية، بكثير من الخراب فيها. ولم يرغب علماء الآثار في عصرنا الحديث هذا أن ينقبوا بحثاً عن آثار هذا الفن، بالحماسة نفسها التي تدفعهم إلى التنقيب والبحث عما بقي في البلدان نفسها من حضارات سابقة. ومع ذلك فإن العالم الإسلامي من الاتساع بما يكفي ليوفر لنا ولمتاحفنا ما يكفي من أعمال فنية رائعة في شتى ميادين الفن وجميع أشكاله وضروبه.

لم يبق من فن العمارة المدنية الإسلامي إلا القليل القليل؛ وقد تكلمنا على آثار مساكن بني أمية. أما ما بقي من العصر العباسي فهو ليس بغداد المنصور ولا بغداد من خلفوه وقد باتت تغطيها مدينة بغداد الحديثة، بل سامراء العاصمة المؤقتة التي مازالت آثارها بادية لأنها لم تشغل مرةً أخرى، فتتيح لنا الاطلاع على ما كان القصر العباسي! فهو لم يكن قصراً بمعنى الكلمة، بل مجموعة قصور وسط مساحات من الحدائق والجنائن المسورة تعزلها عن سكان المدينة. فالتباين الشاسع بينها وبين منازل سكان المدينة، سواء كانت أكواخاً من اللبن أو مباني بطبقات عديدة، يثير العجب. وكان للتجار الكبار والوجهاء في المدينة نزلٌ مدهشةٌ بفخامتها وجمالها خاصة بهم لا يمكن لسواهم الدخول إليها. كانت قصور العباسيين شبيهةً بقصور الساسانيين قبلهم، وقد استلهمتها، بحسب رأي المتخصصين، قصور القسطنطينية.



ومهما كان التنظيم الداخلي لبناء المسجد، وفق ما تقتضيه ضرورات الصلاة، فإن الفرق لم يكن كبيراً بين المساجد والكنائس. ولئن كان تنظيم الكنيسة الداخلي معقداً وفق ما يقتضيه اللاهوت المسيحي من وجود مواقع عبادة متعددة فيها، فإنها في الأصل قاعة واسعة لاجتماع المصلين، تماماً كالمسجد الذي لا يتضمن أشكال عبادة غير الصلاة. كانت الصعوبة الكبرى على صعيد التقنية هي سقف المسجد أو الكنيسة وسطحهما. في البلدان التي كان يبنى فيها بالحجر ويمكن الحصول فيها على الخشب، كانت جدران البناء المتينة تسقف بصقالة خشبية مسطحة. ولكن في معظم البلدان الإسلامية، وحتى في القسطنطينية بالذات، كان يبنى بالآجر الخفيف وكان هم المعماريين ينصب على تشييد القبة بإتقان. قاعة المسجد أو الكنيسة تدعم بالكثير من الأعمدة، وأحياناً أعمدة قديمة يعاد استخدامها، تعلوها قناطر مقوسة مختلفة الأشكال، تحاكي الهلال، عالية الارتفاع، مفصصة، وجميلة المنظر أكثر منها متينة البناء. وسرعان ما ألحق بالمساجد، على غرار أجراس الكنائس أو اقتباساً عن الأبراج الحلزونية الإيرانية القديمة، مآذن ممشوقة دائرية الشكل في الشرق، ومتينة البناء بطوابق مربعة الشكل في البلدان المتوسطية. المساجد الأكثر شهرةً بعد مساجد الأمويين في دمشق والقدس، مسجد القيروان ومسجد قرطبة، ومساجد ابن طولون والحاكم والأزهر في مصر، في القرنين التاسع والعاشر. أما مسجد أصفهان الذي بني في القرن التاسع، فلم يعد يبدو منه إلا التغييرات الجذرية التي أدخلت عليه في القرن الحادي عشر.

كذلك، في آسيا وفي إيران أضرحة على شكل أبراج صغيرة ذات أسقف مخروطية طورها الأتراك في ما بعد؛ وسنأتي لاحقاً على ذكر المدارس. وكان الرباط أو الحصن الصغير الذي يستخدمه الغزاة



وقوافل التجار ذا طابع مدني/ عسكري وديني في آن، كذلك كانت المستشفيات، ثم الأديرة بعد ذلك... إلخ.

كان الفنانون المسلمون يجهلون نحت التماثيل الكاملة أو النصفية، تماماً كما كان يجهله معاصروهم من الفنانين البيزنطيين؛ وخلافاً لذلك كانوا بارعين في النقش سواء على الحجر أو على المرمر وعلى الجص. ومع أن الإسلام كان يحرم تمثيل الإنسان والحيوان، فإن الإيرانيين تجاهلوا هذا التحريم، كما تجاهله العرب أحياناً. لكن هذا التمثيل لا وجود له قط في الأبنية الدينية المخصصة لعبادة الله دون أي أمر آخر. وقد تحول ذلك إلى تقليد شاع كثيراً في الشرق، وتجسد في بيزنطة في تيار معادٍ للتماثيل والأيقونات في الكنائس، في القرنين الثامن والتاسع. وكان معروفاً للجميع أنه لا يمكن تصوير الخالق بملامح من صنع المخلوق. نتجت عن ذلك أبحاث في الفن التجريدي كالزخرفة بالنباتات والتشبيك المسمى أرابيسك(*) واستخدام الخط العربي في الزخرفة... إلخ. ولم يتوان الفنانون المسلمون عن تصوير الحيوانات وحتى البشر، على ندرة أعمالهم الفنية في هذا المجال، التي بقيت سليمةً محفوظةً، وصوروا المنازل والمجالس الخاصة وقطع الأثاث والمخطوطات الفاخرة؛ وقد أخذ الأتراك في ما بعد بهذا الاتجاه الفني وطوروه.

كان فن الفسيفساء معروفاً منذ الأزمنة القديمة، وكان البيزنطيون يعرفونه فأخذه عنهم الأمويون. لكن البيزنطيين أخذوا يولون أهمية وعناية أكثر فأكثر بفن التصوير على الجدران (الجداريات) في حين

(*) أرابيسك (arabesque) باللاتينية، منحوتة من لفظ عرب، للدلالة على فن الزخرفة العربي الإسلامي القائم على التوريق والتعريق. أما ترجمتها الشائعة بـ «عربسات» فلا تحمل المعنى، وتكاد تكون نقيضاً له.



طور المسلمون في إيران أولاً ثم في مصر تقنية زخرفة الخزف المتعدد الألوان والمحلى بالطلاء، فزخرفوا بها مسجد القيروان. وكانوا يستخدمون هذه التقنية لحجب عيوب الجدران، نظراً إلى ندرة الرخام؛ وظل عليهم ـ إلى أن دخل العصر الحديث ـ أن يمنحوا الأبنية الإسلامية هذه الزخرفة المضيئة، التي كان يحل محلها الزجاج في أوروبا ذات الطقس الضبابي المعتم. وكان المحراب الذي يعين للمصلين قبلة صلاتهم (مكة) يزخرف على نحو مخصوص، وكذلك أبواب المسجد وقبته. وتكتمل حلة المسجد بالأقمشة الفاخرة. والمسجد بعامة منفتح على بهو في وسطه سبيل ماء ليؤدي فيه المصلون شعيرة الوضوء. أما في البلدان ذات المناخ البارد، فكان يراعى في بناء المسجد الحفاظ على الدفء في داخله.

كان يعوض غياب النحت على صعيد التماثيل، حضور فن النمنمة؛ فكان الخشب النفيس ينحت بدقة بالغة لتصنع به منابر المساجد وصناديق المخازن... إلخ، في حضارةٍ لا تقتني الكثير من الأثاث. الترصيع والتلبيس والتغشية فن إسلامي بامتياز. وكان شغل العاج المعروف في بيزنطة معروفاً كذلك في مصر، وفي إسبانيا... إلخ. كانت الأباريق ذات العروة، والصحون، ومصابيح البرونز، والمصنوعات النحاسية والشبهانية (المصنوعة من الشَّبَهان أو الشَّبَه، ويسمى أيضاً: صفر (laiton)) تصل إلى أرجاء العالم الإسلامي كافة، متقنة الصنع شكلاً وزخرفةً محفورةً أو منقوشة، ومازالت شهرتها إلى أيامنا هذه تروج صناعتها على يد حرفيين ورثوا هذه المهنة. لم تكن هناك منمنمات إسلامية قبل القرن الثاني عشر، ولكنها كانت توجد لدى الرعايا غير المسلمين. ولعل هذا الفن الذي ازدهر في إيران على نحو خاص، كان يلقى عنايةً خاصة، من قبل ذلك الوقت. وعلى أي حال، كان فن التخطيط بالحروف العربية موضع اهتمام



وعناية فائقين. كانت صناعة الفخار والخزف، علاوةً على استخدامها في شتى مجالات الزخرفة، تنتج آنية المائدة ذات الأشكال المتعددة والزخرفة المتنوعة. وكانت صناعة الزجاج والبلور (وهذا الأخير اختراع حدث في العصر الوسيط) تنتج مصنوعات مدهشة أخاذة، في بلاد ما بين النهرين ومصر وإسبانيا... إلخ.

وختاماً، نذكر الأقمشة الفاخرة الموروثة عن الحضارتين الكبريين السابقتين على الإسلام، والتي بقيت تصنع في مصر وإيران وفي محلات الطرازة التابعة للخلفاء والأمراء في عموم أنحاء العالم الإسلامي. ولم تكن تستخدم صنع الملبوسات فحسب، بل كانت تستخدم أيضاً للزينة داخل البيوت تعويضاً لندرة الأثاث فيها. وحينما نصف نوعاً من الأقمشة بأنه «دمقسي» أو «دمشقي» (Damassées) (وهو القماش المشجر أو الموشى) فإن هذا النعت مازال يدل على مدى شهرة دمشق في صناعة الأقمشة، تماماً مثلما كانت في زمن لاحق، كلمة cordonnerie اللاتينية (أي السكافة أو صناعة الأحذية) وكلمة maroquinerie (أي السخاتة أو الدباغة) تدلان على مبلغ شهرة قرطبة، واسمها باللاتينية Cordoue والمغرب (Maroc) في الصناعات الجلدية. أما «السجاد الشرقي» المصنوع من أجود الأصواف فهو من إبداع أبناء السهوب الآسيوية، نشره الأتراك في جميع أنحاء العالم في القرون الأخيرة من العصر الوسيط، حتى بات السجاد يصنع اليوم في أماكن شتى من العالم.



13

من القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر الإمبراطوريات الجديدة، التطور الاجتماعي والثقافي

كانت الفترة التي بدأت في منتصف القرن الحادي عشر وشملت العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه، فترة تغير عميق تجلت في شكلها الخارجي بظهور دولة المرابطين في المغرب، ودولة السلاجقة، الأكثر أهمية، في المشرق.

لطالما درج المؤرخون على القول بأن القرون اللاحقة من التاريخ الإسلامي كانت مجرد زمن زائد بائس، لا يستحق الكلام عليه بأكثر من بضع صفحات فقط. كان يقال إن الحضارة الإسلامية زالت، في حين أنها تغيرت فحسب؛ وأياً كانت الأحكام القيمية التي تطلق عليها، فإن ما ينساه الجميع هو أن الانحطاط الحديث لا يمكن فهمه من دون الرجوع إلى تاريخ الأحداث التي سبقته ولم تجعله بالضرورة قابلاً للفهم بسهولة. كان يقال إن الأتراك هم سبب الكوارث التي حلت بالإسلام، أو كان يقال في أحسن الأحوال، إن الأتراك لم يضيفوا إلى الحضارة الإسلامية شيئاً، وإنما كانت الأمور تسير بفعل قوة الماضي وحده، وذلك لأن الأتراك كانوا هم الغالبين



في صراعهم مع أوروبا، ولأنهم لم يتأخروا عنها إلا في القرن التاسع عشر. في حين يرى باحثون أتراك معاصرون مآثر تركية في جميع أنحاء العالم. ليس لدينا متسعٌ ها هنا لعرض البراهين التي تثبت أن هذه الآراء ليست تاريخيةً في شيء. إلا أننا شددنا منذ البداية على ضرورة التنبه إلى خطورتها.

مجيء الأتراك

رأينا إلى أين وصل التطور الاجتماعي والثقافي في المشرق الإسلامي عندما كان الأتراك يتأهبون للتدخل. وقد تدخلوا بحسب مشيئتهم، على هواهم ووفق تقاليدهم، لكن انخراطهم في الأوضاع القائمة تم بالشروط التي تفرضها ظروف الماضي المزدوج، فالإسلام الذي عرفوه وتعلموه لم يكن إسلام النبي محمد ولا إسلام «العصر الذهبي» العباسي.

قد يستغرب القارئ أن نفتتح القرن الحادي عشر ببداية التدخل التركي، في حين أننا أشرنا مراراً إلى دور الأتراك في الأنظمة السابقة. ويجمل بنا أن ننظر إلى هذا الفرق الكبير من دون أن يكون فرقاً كلياً: الأتراك الذين كانوا منذ عهد المستعصم، في بغداد ثم في مناطق أخرى، هم قطعٌ مسلوخةٌ عن شعبهم، نشأت في إطارٍ من التربية الإسلامية في مجتمع إسلامي جعلها في خدمته. لم يكن هناك شعبٌ تركي ذو تقاليد مخصوصة به إلا خارج ديار الإسلام. أما في القرن الحادي عشر فخلافاً لذلك، بات هناك شعب تركي استقر في البلدان الإسلامية، وغير مكوناتها العرقية، وأدخل إليها عاداته وتقاليده وعقليته الخاصة. بطبيعة الحال، تغير الأتراك بدورهم، إلا أنه لابدّ من التمييز بين أوطانهم التي يعيشون فيها، وبين تلك التي كانوا يتولون حكمها وقيادتها. ولئن باتت الآن متشابهة، فإن الفرق



بينها كان شاسعاً في زمن ابن طولون والإخشيد. ووصولاً إلى مصر، لم يسلم بلدٌ واحد من النتائج التي ترتبت على قيام الدولة السلجوقية. على صعيد آخر، أفضى دخول الأتراك في الإسلام إلى منحه بلاداً جديدة في آسيا الصغرى، وعلى حساب بيزنطة وخارج البلاد الإسلامية المعروفة، وهي «تركيا» الجديدة التي شكلت بدورها قاعدة انطلقت منها الإمبراطورية العثمانية في ما بعد.

نكتفي ها هنا بالتذكير بان الأتراك كانوا قد شكلوا «إمبراطوريات» عدة، بمقدار ما تعني الكلمة جماعات واسعة ومتراخية العلاقات في ما بينها، سمتها الأساسية أنها قبائل بدوية. كانت هناك قبائل الهون(*) المتحدرة من أصل مشترك مع الأتراك الذين أتوا من بعدهم، وكانت هناك على أي حال سلسلة من الدول الواسعة إلى هذا الحد أو ذاك والتي قامت في آسيا الوسطى على السفوح الأوروآسيوية، أو على السفوح الصينية، وبخاصة منذ القرن السادس، تلك الدولة التي حملت للمرة الأولى الصفة التركية الفعلية، والتي بقيت بعد زوالها حيةً في ذاكرة أبناء المناطق التي شملتها.

في الجملة، كان هؤلاء الأتراك بدواً رعاة (كانت جمالهم خلافاً لجمال العرب، معتادةً على صقيع الشتاء). وكما هي العادة في مثل هذه الأحوال، كانوا يندفعون تحت تأثير الجفاف وعوامل أخرى، من منطقة إلى أخرى بحثاً عن الماء والكلأ، فكانت تنشب حروب تنتهي إذا ما انتصروا فيها إما باحتلال المنطقة وطرد أهلها، أو

(*) لا يعرف إلا القليل عن قبائل بدوية تركية دأبت في القرنين الخامس والسادس على غزو الهند وإيران. كان البيزنطيون يسمونها قبائل الهون، كما كان الهنود يطلقون عليها اسم «هونا».



باندماجهم بهم في ما يشبه التحالف الركيك، فكان ينجم عن ذلك أن الجماعات نفسها كانت تعود فتلتقي من جديد في مناطق مغايرة، وأن الأتراك جميعاً كانوا في ذلك العصر قد التجأوا إلى الشرق مهزومين أمام قبائل المغول، ثم حلوا في السفوح الأوروآسيوية في منطقة السهوب. نجم عن ذلك أيضاً أن أسماء متشابهة يمكن لها أن تكون من أعراق مختلفة، وأن أسماء متباينة تحجب تواصلاً في العرق نفسه. يصعب إذاً إعادة تركيب تاريخ الأتراك. وفي العصر الذي نحن بصدده، كان الشعب التركي الأساسي هو شعب أوغوز (Oghuz) الذي عاش في محاذاة الديار الإسلامية شمالاً من سيرداريا إلى الفولغا. وكان يعيش بجواره من ناحية بحيرة بالكاش (Balkach) قبائل الكارلوك (Karluks)، ومن ناحية الشمال والشمال الغربي قبائل الكبتشاك (Qiptchaqs) أو الكومان (Comans)، ونكتفي بذكر هذه الشعوب، لأننا سنكون ملزمين بالكلام عليها. ثم إنهم أتراك اختلطوا إلى هذا الحد أو ذاك، بالسكان الأصليين كبلغار بلغاريا الكبرى (منطقة الفولغا الوسطى) والخزر في روسيا الجنوبية (من القرم إلى بحر قزوين) وقد استقروا فيها منذ قرون عديدة.

على أنه يجب ألا نذهب بعيداً في الاعتقاد بعدم تجانس الأتراك مع الشعوب الحضرية التي كانوا يحاذونها؛ فمنذ زمن كانت قد نشأت في «تركستان الصينية» مناطق حضرية ومدنية إلى هذا الحد أو ذاك، كما كانت توجد مدن تجارية صغيرة على حدود مناطق السهوب الزراعية، وحتى على طول بعض الطرق، حيث كان قادةٌ أتراك يزورونها من تلقاء أنفسهم، ولم يكن سكانها سوى خليط من أعراق سابقة كمدينة الجند (Djand) (وهي اليوم مدينة (pérovsk)) مثلاً على الضفة اليمنى لنهر سيرداريا؛ فقد كان التجار منذ ما قبل الإسلام وبعد انتشاره أيضاً، يتنقلون موسمياً بين تلك المناطق حيث



كان الأتراك يجنحون إلى السلام، فحملوا إليها فكرة الكتابة التي عرفت تطوراً مستقلاً وأنتجت نقوش أورخون(*) (Orkhôn) (منغوليا) ونصوص تركستان الصينية الدينية، كما حملوا إليها معتقداتهم المختلفة، البوذية، اليهودية، المانوية، والنسطورية، فكان أتباع هذه الديانات يتعايشون وسط مناخ من اللامبالاة أو التسامح مع المعتقدات الشامانية، وهي ديانة الأجداد. وسط هذا المناخ أدخلوا الإسلام أيضاً.

لا نعرف ما هي الظروف التي حملت البلغار على التحول الديني في بداية القرن العاشر، كما لا نعرف ماذا حصل بعد ذلك. ولا نعرف أيضاً كيف دخل الإسلام بلاد الخزر التي كانت الطبقة الأرستقراطية فيها تدين إلى حد ما باليهودية. وعلى أي حال، تلك أحداث باتت بعيدة، ولم تكن لها انعكاسات مباشرة ومهمة. ما يهمنا هو أن الأتراك الذين كانوا يقيمونَ في محاذاة آسيا الوسطى الإسلامية اعتنقوا الإسلام في النصف الثاني من القرن العاشر. فإذا كان لا يمكن لنا أن نعرف الظروف التي حملتهم على اعتناق الإسلام، فإنه يمكن لنا على الأقل أن نعرف بعض ملامحها العامة. انتشر الإسلام بين الناس عبر التجار أو عبر بعض النساك الهائمين من خلال بعض منتجاته الحضارية المادية، أو من خلال بعض التمائم والتعاويذ والأشكال الأولية. وانتشر الإسلام بأسلوب أرفع، برغم عائق اللغة، بين القادة والزعماء الذين كانوا يولون أهمية خاصة لما ينطوي عليه من قوة سياسية وقدرة على التوحيد السياسي. كما انتشر وسط مناخ تتعارض فيه حركات وبدعٌ مذهبية مختلفة مع حركة دينية ذات حزم سني صراطي صارم. وانتشر الإسلام ببساطة الجهاد التي يمنحها له

(*) أورخون (L'Orkhôn) نهر في منغوليا يرفد نهر سيلينغا.



الغزاة، فهؤلاء هم الذين كانوا يظهرون على الحدود ويشاهدهم الذين يقعون أسرى في أيديهم بالمصادفة أو بالقوة. كانت أساليبهم تلائم العادات القتالية لدى البدو الأتراك الذين يتحولون بدورهم إلى غزاة فور اعتناقهم الإسلام لمقاتلة أقاربهم الذين مازالوا «وثنيين». نشأ عن ذلك أن الطابع التركي بدأ يغلب على الغزاة (تتريك الغزاة) وأنه لم يعد بإمكانهم ـ بوصفهم مجاهدين في سبيل الإسلام ـ قتال الأتراك، كما نشأ عنه سهولة دخول هؤلاء إلى البلاد الإسلامية بوصفهم أحياناً حلفاء مدعوين إلى المشاركة في حروب متنوعة، أو يدخلون أحياناً أخرى من تلقاء أنفسهم ليجدوا فيها مراعي خصبة أو ملجأً أمناً يحتمون به من أعداء آخرين. على هذا النحو كانت بداية نشوء الدولتين القراخانية والسلجوقية.

إنه لمدعاةٌ للأسف ألا تكون هناك وثائق تتيح لنا معرفة الدولة القراخانية التي تأسست على سفحي السهوب والفيافي بين حوض تاريم (Târim) وحوض بحيرة بلكاش (Balkach) في النصف الثاني من القرن العاشر، ثم بالتعاون مع الدولة الغزنوية ـ على نحو ما رأينا ـ انتزعت من السامانيين بلاد ما وراء النهر (Transoxiane) الإسلامية، في حين استولى محمود الغزنوي على كل ما تبقى من أراضيهم جنوب أموداريا. جمع سيد الدولة القراخانية تحت سلطته بلاداً كانت سابقاً إيرانية وإسلامية، وبلاداً تركية كانت لا تزال في طور دخولها الإسلام. وقد تجلى هذا الطابع الجغرافي في بنية الدولة الجديدة وفي ثقافتها. كان الخان الأكبر في مستهل عهده مازال يعيش في خيمة تنصب في العراء، وإن في مناطق معينة، وكان مطبوعاً على القيادة، وفق نظام معقد من الوظائف الهرمية في أسرةٍ كانت تؤول إلى التجزئة السياسية بمقدار ما كانت الحياة الحضرية تنمو وتتسع. لكن على صعيد آخر، كان الخان وأعوانه من أقرب أقربائه، مسلمين عليهم أن يثبتوا إيمانهم وتقواهم، ببناء مؤسسات دينية، ولاسيما في



المدن ذات الثقافة الإسلامية العريقة، كبخارى وسمرقند، تضمن لهم ولاء المسؤولين الدينيين. وكان قوام القوة العسكرية القبائل، ولاسيما قبائل الكارلوك، حماة الأسرة الحاكمة. أما السكان الأصليون فلم تغير السلطة الجديدة شيئاً من ثقافتهم ولا من تنظيمهم الداخلي، بل مهدت خلافاً لذلك، أمام الثقافة التركية الإسلامية عبر ظهور أول نتاج فكري تركي إسلامي مكتوب بالعربية، عند الأتراك غير المتأثرين بالثقافة الفارسية، وهو ديوان شعري تعليمي وضعه كوداكتو بيليك (Kudaktu Bilik) حوالي العام 1070 (ويبدو أن الكتابة القديمة الأكثر توافقاً مع تصويت اللفظ التركي، والتي لم تنتشر بين الأتراك جميعاً قد طواها النسيان).

صعود السلاجقة

كانت أهمية الدولة القراخانية تكمن في كونها أول دولة تركية إسلامية. لكنها لم تكتسب إلا أهمية محلية فقط. أما الدولة ذات الأهمية الطاغية فهي الدولة السلجوقية. كانت الأسرة التي حملت اسم سلجوق، وهو أول من اعتنق الإسلام في هذه الأسرة (وكان عجوزاً)، تنتمي إلى إحدى قبائل الأوغوز التي ساقتها ظروف لا نعلمها إلى الانخراط في خدمة الحكام السامانيين، ثم في خدمة الحاكم القراخاني سيد بلاد ما وراء النهر. لكن بعض أفرادها التحقوا في خدمة محمود الغزنوي واستقروا في خراسان، في حين أن بعضهم الآخر بقي في خوارزم تحت قيادة تشاغري بيك (Tshaghri-Beg) وطغرل بيك(*).

وكانت الجماعات القبلية التي أحاطت بهم تشكل النواة

(*) طغرل بيك (Tughrïl-Beg) (990 ـ 1063): مؤسس الأسرة (الدولة) السلجوقية التركية. كان يطمح إلى توحيد العالم الإسلامي.



الأساسية لما بدأ يسمى في ذلك العصر بالتركمان أو التركمان (Turcomans/Turkmènes) دون أن تتضح لنا أسباب هذه التسمية. على أنه يصعب أن يعيش هؤلاء البدو الوافدون حديثاً، جنباً إلى جنب في بلاد زراعية، مع حضريين سابقين. والتدابير الأمنية التي اتخذت ضد أولئك الذين التحقوا بخراسان دفعت قسماً منهم إلى النزوح حتى الصعيد العراقي حيث قضى عليهم البدو والرعاة الأكراد الذين رأوا فيهم منافساً وخصماً. إلا أن التركمان الذين ساروا تحت قيادة طغرل وتشاغري حلوا محلهم في خراسان، واستطاع هذا القائدان اللذان كانا قد حددا أهدافهما منذ البداية، والقادران على قيادة أتباعهما، أن يجنباهم المصير الذي لقيه من سبقهم، لا بل أنهما استغلا بعد موت محمود النزاعات التي وقعت حول خلافته، كما اقتنصا الفرصة التي أتاحها لهما إهمال ولده مسعود حينما سير جيشه بأكمله لاحتلال الهند، فتمكنا من الاستقرار في البلاد حتى أن سكان المدن المعارضين للسنة إلى هذا الحد أو ذاك، وبهذا الشكل أو ذاك، والذين أرهقتهم رؤية ثقافتهم تذوي وتندثر من دون أن يتدخل الجيش الغزنوي للدفاع عنها، رأوا أن من الأفضل لهم أن يفيئوا إلى السلاجقة الذين - أياً كان الإسلام الذي يدين به جيشهم - كانوا يعلنون جهاراً إسلامهم الجهادي. وعندما تدخل أخيراً مسعود، ولكن بعد فوات الأوان، تمكن البدو من إلحاق الهزيمة بالجيش الغزنوي الذي بات بطيء الحركة فاقد المعنويات بعدما أنهكته الصحراء واستولى عليه اليأس لقلة المغانم. مني الجيش الغزنوي بهزيمة نكراء في دندنقان (سنة 1040) وهرب مسعود إلى الهند.

بينما كان تشاغري بيك يعزز سلطانه في خراسان ويحصن حدوده في وجه الغزنويين الذين اعتصموا في أعالي الجبال، كان طغرل بيك يباشر احتلال إيران، حيث كان آخر الحكام البويهيين يعيش أيامه الأخيرة. انفتح أمام طغرل طريقان: طريق خراسان -



بغداد، والطريق المؤدي عبر أذربيجان إلى آسيا الصغرى الأرمنية/ البيزنطية. كان المسلمون السنة القلقون من أعمال النهب التي دأب عليها التركمان، يمنون النفس باستخدامهم ضد أعدائهم، وبالعثور أخيراً على قوة لطالما بحثوا عنها ولكن عبثاً، كي يستخدموها ضد أصحاب البدع الخارجة على السنة. ولا يمكن أن يكون هناك شك في أن طغرل اعتمد هذه السياسة، لكنها كانت سياسة لا تهم التركمان الذين جمعوا إلى عادات السلب والنهب الموروثة عن الأجداد، حماسهم الجديد الذي استمدوه من كونهم باتوا الآن غزاة، علاوةً على أنه لم يكن بإمكانهم أن يكيفوا جمالهم التي لا تطيق الحر مع مناخ المناطق الجنوبية الحارة؛ ولذا، كانوا يحلمون بقتال المسيحيين في آسيا الصغرى: ولئن كان طغرل يعتزم استخدامهم لأغراض أخرى، فقد كان عليه في مقابل ذلك أن يرخي لهم الحبل كلما أمكن له ذلك؛ لا بل إنه كان يشاركهم الحروب التي يخوضونها، تفادياً لعصيانهم وكسباً لشرف الجهاد أمام المسلمين. وهذا ما يفسر التناوب في السير في الاتجاهين وعلى كلا الطريقين. أو عندما أتم احتلال إيران برمتها، كان في بغداد بالذات من يحلمون ـ وعلى رأسهم الوزير ابن المسلمة ـ باتفاق يمكن للخليفة بموجبه أن يستعيد بعض صلاحياته السابقة ولو تحت وصاية لابدّ أنها على مذهب السنة، لكنها أكثر قدرةً على حفظ الأمن من الأمير البويهي. وعلى أي حال، كان اعتماد هذه السياسة أفضل بكثير من مخاطر الاحتلال. من العمق، من الأماكن الأكثر بعداً، ولمصلحة أشخاص جدد، كان الحدث نفسه يتكرر مرة أخرى في إيران القصية. وكان طغرل يدرك ذلك، ويراعي الأوضاع، فكان يعرض الصلح ويقدم ضمانات للسلام. وفي العام 1055 دخل بغداد وحصل من الخليفة على لقب «السلطان وملك الشرق والغرب»، وعلى تفويض سلطاته ومسؤولياته إليه، بما فيها مسؤولية الحرب على أصحاب البدع، أي



إعداد العدة للجهاد وشن الحرب على الفاطميين. ثمة تاريخان يعينان بداية مرحلة جديدة: 1040 و1055.

لم يكن بإمكان طغرل ولا بإمكان أي من خليفتيه المقتدرين، ألب أرسلان (1063 ـ 1072) وملكشاه (1072 ـ 1092)، أن ينجح في احتلال مصر، فتأخر هذا الاحتلال مدة قرن من الزمن. لكنهم جميعاً استغلوا أفضل استغلال الخلافات التي كانت قائمة بين إمارات متخاصمة ومجزأة، فاستطاعوا أن يحبطوا مشروع تحالف فاطمي ـ عربي، وأن يضموا إليهم آسيا العربية جملةً باستثناء طرف الجزيرة الأقصى، وأن يوحدوا تحت سلطتهم النصف الشرقي بأكمله من العالم الإسلامي (بما في ذلك أنطاكية والرها اللتان انتزعوهما من البيزنطيين). وكان التركمان من جهتهم يحرزون انتصارات أخرى في آسيا الصغرى. كان بطء حركة الجيش البيزنطي، على غرار البطء الذي أصيبت به حركة الجيش الغزنوي من قبله، يتيح الفرصة أمام الغزوات الخاطفة التي لم يكن همها الاحتلال. وهذه الإمبراطورية التي كانت قبل زمن قصير قد ألحقت بها الممالك الأرمنية ونقلت إلى داخل آسيا الصغرى قسماً من السكان المدربين على الحروب، باتت عاجزةً عن الذود عن حدودها من دون مساعدتهم. وبعد محاولات عديدة للتفاوض مع السلاطين قام بها حكامٌ يدعون إلى السلام، وباءت بالفشل بسبب استمرار التركمان بشن غزواتهم المستقلة عن هذه المفاوضات، قام الإمبراطور الاحترابي الروماني ديوجين (Diogène) بشن حرب على الحدود الإسلامية، لكن قواته منيت بهزيمة ساحقة في معركة ملاذكرد(*) (Mantzikert) (سنة 1071)

(*) قرب مدينة ملاذكرد (وهي اليوم مدينة مالازكرت (Malazgirt) التركية) شرق بحيرة فان (Van) هزم الجيش السلجوقي بقيادة ألب أرسلان يوم 19 آب/ أغسطس 1071 الجيش البيزنطي بقيادة الإمبراطور رومان الرابع ديوجين (Romain IV Diogène).



فحدث لأول مرة في تاريخ المسلمين، أن وقع باسيليوس، العاهل البيزنطي، في الأسر. لكن السلطان السلجوقي ألب أرسلان الذي انتصر في هذه المعركة، كان لا يأمل في احتلال آسيا الصغرى، لأنه كان يخشى ـ نظراً إلى عدم توفر مسؤولين مسلمين مقتدرين ـ من أن يشق عليه التركمان عصا الطاعة بعدم انضباطهم. وكان ألب أرسلان تواقاً إلى احتلال مصر، ويشعر في قرارة نفسه باستحالة تدمير الإمبراطورية «الرومانية» الأبدية، فمال إلى مصالحتها. وحيث إن بيزنطة باتت عاجزة عن القيام بأي عمل ضد التركمان، فقد استغل هؤلاء ـ ولاسيما من لا يريد منهم أن يكون تحت إمرة السلطان ـ ضعفها فأقاموا فيها، وأخذوا يحرضون الأمراء البيزنطيين بعضهم على بعض، فما كان من هؤلاء إلا أن تسابقوا على فتح أبواب مدنهم أمامهم، فما مضت سنوات قليلة إلا وكانت آسيا الصغرى بأكملها تحت الاحتلال، من دون أن تنتظم في دولة جديدة كان التركمان عاجزين عن القيام بها، لكنهم على الأقل أقاموا على أنقاض الدولة القديمة أسس بناء جديد، ونمط حياة جديد كان بمثابة نواة لما أصبح في ما بعد «تركيا».

لئن بقي طغرل وألب أرسلان(*) قادة حرب كباراً في ذاكرة الأجيال اللاحقة، فإن ملكشاه(**) كان المنظم الأكبر، يساعده وزيره الإيراني نظام الملك، الذي كان قبل ذلك وزيراً لدى ألب أرسلان. وقد اشتهر نظام الملك لا بكونه وزيراً لمدة ثلاثين سنة فحسب بل بكتابه **سياستنامة**(***) الذي يعرض فيه أفكاره

(*) ولد السلطان السلجوقي ألب أرسلان سنة 1029 وحكم بين العامين 1063 و1072 وجعل وزيراً له نظام الملك. حارب البيزنطيين وهزمهم واحتل سوريا وفلسطين ومصر.

(**) معز الدين جلال الدولة ملك شاه أو ملكشاه ولد سنة 1055 وتولى السلطة سنة 1072 وبقي فيها حتى مماته سنة 1092.

(***) **سياستنامة أو كتاب السياسة** وضعه بالفارسية نظام الملك في عهد الخليفة المعتصم.



وآراءه من خلال طرائف نموذجية ونكات ظريفة يسوقها في الكتاب.

وقد رأى البعض في هذا الكتاب نظريةً لبناء نموذج تركي في الحكم، وكأنما كانت تصلح لجميع الدول التركية، أو كأنما كانت تركية خالصة. والحق، أن نظام الملك كان موظفاً في الإدارة الغزنوية، وقد تكوّن على أصول الإدارة السامانية في خراسان، ومارس العمل الإداري بحسب هذه الأصول ونقلها إلى الأراضي السلجوقية حيث كانت غير معروفة. بيد أن الاحتلال التركي وضعه أمام وقائع جديدة. فما يجب علينا فعله، ومن دون الأخذ بأي فكرة مسبقة، هو أن نعرف ما كان في النظام من صنع الأتراك الذين أتوا به، وما كان فيه من تراث إيراني. كان الجديد، بطبيعة الحال، هو الأسرة الحاكمة ودولتها التي برغم التأثير الإيراني المتزايد، بقيت اللغة التركية وأشكال العيش التركية مستمرةً فيها زمناً طويلاً. انطبع الحكم خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر بخلافات بقيت محصورةً بين الحكام، حول اعتماد شكل ملكي وراثي في الحكم، أو جعل الحكم ـ كما كان معمولاً به ـ موزعاً بين أفراد العائلة (بالمعنى الواسع للكلمة) في ظل سيادة الابن البكر. من هنا كان نظام الحصص والإقطاعات الذي سنرى كيف تطور وإلام آل. ولعل نظام الأتابكة كان تقليداً تركياً قديماً ساد في بعض القبائل؛ فالأتابك هو شخصٌ يكلفه السلطان بتربية أولاده القاصرين (مبدئياً، لكل ولد أتابك) والسهر على مصالحهم، ويحق له، بعد موت السلطان أن يتزوج أم الولد الذي يعنى بتربيته. لكن الوضع لم يستتب لمصلحة قادة الجيش الذين استغلوه لتوسيع نطاق سلطاتهم، إلا بعد موت ملكشاه. وسنرى نتائج ذلك لاحقاً. علاوةً على هذا النظام العائلي، نشير إلى استخدام الطغرة ودورها في ممارسة الحكم، وهي التوقيع السلطاني الأصيل، الذي طور رمزاً



قديماً كان سائداً في آسيا الوسطى، هو السهم والقوس، وهذبه بحيث غدا تخطيطاً أنيقاً تذيّل به القرارات والوثائق الرسمية العثمانية.

هذه الأمور جميعاً يفوقها أهميةً الدور العسكري الذي أداه شعب الأوغوز أو التركمان. وأهميته ناتجة عن النتائج العرقية والديموغرافية التي نشأت في المناطق التي كان لهم فيها وجود كثيف أي ـ إذا تركنا مؤقتاً آسيا الصغرى جانباً ـ في ديار بكر، وفي أذربيجان حيث لا تزال المحكية التركية (الأذرية) متداولة. وحيث إنهم لم يكونوا جميعاً عاجزين عن التكيف مع نمط الحياة الزراعي أو الحضري، فإنهم كانوا في الجملة رعاةً. لذا، نتج عن ذلك تغيرٌ في السمات الاقتصادية/ الاجتماعية للبلاد. على أن أحوال الزراعة لم تسؤ زمناً طويلاً بسبب الوجود التركماني، كما إنها لم تسؤ بوجود البدو في أماكن أخرى: فمساوئ البداوة حدثت في ما بعد. وبطبيعة الحال، جلب التركمان معهم عادات ومعتقدات يستحيل علينا أن نرصدها، لكنها عادت إلى الظهور في القرون اللاحقة على شكل إخوانيات (حلقات) دينية ازدهرت بخاصة في أوساطهم.

كان هؤلاء التركمان وراء الانتصارات العسكرية التي حققها السلاجقة، إذ لم يكن لدى أعدائهم أي قوة تضاهي قوتهم. كانوا جيشاً خفيف العدة والعتاد، قوي الوقع، جاهز للقتال على الدوام، قليل التكلفة مادامت الغنائم في انتظاره. وكان السلاجقة يضيفون إليهم من أجل التوازن داخل الجيش، إما مجندين من العبيد، وإما مرتزقة من النمط التقليدي، وإما أتراكاً، أو أتراكاً/ أكراداً في زمن لاحق. وبرغم حنق السلاجقة الشديد من انعدام انضباط هؤلاء التركمان، فقد كانوا عاجزين عن الاستغناء عنهم، وكانوا عوضاً عن ذلك يجعلون أبناء قادتهم العسكريين خدماً في منازلهم، ليكونوا



بمثابة رهائن لديهم، وجنوداً نظاميين. وعلى أي حال، كان عددهم يفوق عدد الجيوش التي سبقتهم، لا بالنظر إلى اتساع امبراطوريتهم فحسب، بل بالنظر أيضاً إلى العلاقة النسبية بين الاتساع والعدد. كانت نتيجة ذلك أن يكون احتلال السلاجقة للبلاد أكثر فعالية، بمعنى أن التدابير الأمنية والميليشيات المحلية كانت تلغى لتحل محلها حصون وقلاع تركية تحت إمرة الشواهين («الشهنه» بالتركية (shihnehs)). لكن هذا الجيش كان برغم كل شيء يتطلب موارد دفعت السلاجقة بغية ضمان الحصول عليها إلى توسيع العمل بنظام الإقطاع ليشمل البلاد كلها، في حين أن الأنظمة السابقة كانت لا تعمل به إلا على نطاق محدود. لذا، لا صحة للرأي الذي طلع به بعض المؤرخين العرب في أواخر القرون الوسطى بأن نظام الملك خلق «نظاماً إقطاعياً» تكيفت بموجبه البلاد التركية الجديدة مع التقاليد التركية القديمة. فالإقطاع الذي عمل به نظام الملك، هو نفسه الذي كان معمولاً به في الدولة البويهية. ولم يأخذ هذا النظام الطابع الذي اتخذه والذي سنعرض لسماته وخصائصه بعد حين، إلا تحت تأثير النتائج التي أسفر عنها انحطاط الدولة السلجوقية.

تميز النظام السلجوقي في ميدان السياسة الداخلية، برغبته الدائمة في رؤية المجتمع الإسلامي منظماً بحسب الأسس التي تقول بها السنة. وعلينا ألا نخلط بين الميزة الثابتة لهذه السياسة، وبين ما أراد البعض أن يراه من ضيق في أفق السلاجقة أو استبداد لدى هؤلاء الحكام الجدد. بطبيعة الحال، كانت عقلية السلاطين السلاجقة، على غرار الحكام الأتراك على مدى التاريخ، لا تطيق أدنى شكل من أشكال المعارضة، يمكن له أن ينطوي على مخاطر أمنية، ولم يكن طغرل ولا ملكشاه يفقهان من أمور الدين شيئاً. ولا يجوز من ثم أن تعزى إليهما فظائع التعذيب، خلافاً لذلك فقد عرفا



بتحبيذهما للسلم الأهلي وتقديرهما قرارات «العلماء». ولا ننس أن الأتراك لم يكونوا جميعاً من «السنة»، وأن «السنة» أو اتجاهاً فيهم على الأقل، كانوا يتمنون الاحتلال التركي ويرغبون فيه. حتى من دون الأتراك، كانت هناك حركة رجعية، وقد رأينا بداياتها، تصرف العقول ـ لما فيه مصلحة السنة ـ عن السجالات الفكرية التي تغذي «البدع» وتشجعها. هذه «السنة» استبطنت في داخلها عناصر لم تكن معروفةً في العصور السابقة، ولاسيما الصوفية. كان دور الأتراك في ذلك كله هو تنشيط تلك الحركة، لا خلقها: فالإسلام الذي كانوا يمارسونه هو الإسلام الذي تلقنوه وتعلموه. وكان إيرانياً لا تركياً المفكر الكبير، الغزالي (المتوفى سنة 1105) الذي عرض نظرية السنة الجديدة التي يتوازن فيها القلب والعقل لينتجا إيماناً يقع على مسافة متساوية من ضلال البدع وجفاف العقول.

تجسدت السياسة الدينية السنية التي اعتمدتها الدولة السلجوقية في أبنية تشهد على عظمة بناتها في أرجاء إمبراطوريتهم الواسعة، من مساجد فسيحة، ومستشفيات، وفنادق وخانات... إلخ. وبنوا أيضاً مؤسسات دينية أنفقوا بسخاء على زخرفتها وتجهيزها ومنحوها استقلالاً ذاتياً وضمانة لا توفرهما لها التبعية المالية، ومن دون أن ينتج عن ذلك أي انتقاص من طبيعتها. وكان القادة العسكريون الأثرياء يشيدون مؤسسات مماثلة في المناطق التابعة لهم، إما عن قناعة دينية وإما كسباً للجاه. وأشهر تلك المؤسسات هي الخانقاهات (Khanqâhs) (جمع خان قاه) التي كان يؤمها المتصوفة الذين دأبوا على العيش جماعاتٍ منظمة ذات قواعد تجعلها أميل إلى الإخوانيات (الحلقات) الدينية وأشبه بالمدارس. وقد سبقت الإشارة إلى المدارس الرسمية المخصصة لإعداد موظفين رسميين على مذهب السنة لإدارة الدولة والمجتمع. وقد عرفت هذه المدارس نمواً وازدهاراً كان من



أكثرها شهرةً تلك التي أسسها في بغداد الوزير السلجوقي نظام الملك وحملت اسمه: المدرسة النظامية.

بطبيعة الحال، لم يكن لدى الشيعة مؤسسات مماثلة، لكن العقلية الطائفية كانت غريبةً على السنة التركية، وخلافاً لذلك كان السجال يحتدم داخل المجتمع الإسلامي بين الأشاعرة والمناوئين للأشعرية الذين كانوا من الحنابلة في بغداد. أما الأشاعرة فكانوا يجدون أنصاراً لهم في صفوف الشوافع. أما الترك فكانوا غالباً من الأحناف، أي من أتباع المذهب الحنفي.

بيد أن هؤلاء السلاطين الأحناف، عهدوا بالسلطة إلى وزير شافعي طيلة ثلاثين عاماً. وفي المقابل، جعل هذا الوزير الشافعي في المدرسة النظامية مدرسين من جميع الاتجاهات المذهبية.

ولربما كان باعثاً على الاستغراب أن نرى سلاطين ممسكين بزمام القيادة السياسية يهتمون بالشؤون الدينية، وهو ميدان مخصوص بالخليفة وحده. إذ يقال أحياناً إن هناك اقتساماً للاختصاصات بينهما كما بين البابا والإمبراطور في الغرب المسيحي. وهذا غير صحيح، فالخليفة يتبوأ مركزاً ذا طبيعة دينية، وليس هناك ما هو أكثر بداهةً من أن يهتم بشؤون الدين والتقوى والعدل بين الناس وهي شؤون لا ينازعه فيها السلطان. بيد أن السلطان، في مجتمع لا يقيم حدوداً واضحة بين الفضاءين الديني والمدني، بين قانون مدني وقانون ديني، يحق له أن يتعامل مع هذا وذاك، وكيفية تعامله لا تتطابق بالضرورة مع كيفية تعامل الخليفة. ثمة أمر مؤكد، وهو أن الخليفة وحده مصدر الشرعية الأوحد، على الأقل في نظر المسلمين الكبار: لذا، مهما كانت قوة السلطان كاملة مكتملة، فإنه يبقى بحاجة إلى تثبيته شرعاً في منصبه، إلى تقليده السلطة، حتى ولو كانت عملية التثبيت شكلية يقوم بها الخليفة مرغماً.



على صعيد آخر، لابدّ من إزالة أوهام أخرى راسخة. فلأن الصليبيين حاربوا الأتراك وراجت الدعاية ضدهم في الغرب، نتج عن ذلك اتهام النظام الجديد بالتعصب والتزمت. وتلك لعمري تهمة باطلة. فبعدما عم الإسلام وانتشر في كل مكان، لم يعد للذميين تلك المكانة المهمة التي كانت لهم قديماً. والاضطهاد الوحيد الذي لاقوه، هو ما فعله الحاكم بأمر الله، وكان عملاً غير طبيعي كما رأينا، كما إنه حدث في مصر أي خارج الإمبراطورية التركية، وقبل أن تولد. لقد جرى الخلط بين آسيا الصغرى حيث كان التركمان ينشرون الخراب في كل مكان ويلحقون الكوارث بالكنيسة البيزنطية، ويتعرضون أحياناً للمسيحيين المحليين وللحجاج الأجانب، وبين باقي أنحاء العالم السلجوقي. لكن ما أكثر الشهادات التي تثبت خلافاً لذلك أن المسيحيين المحليين ما إن يعود الاستقرار ويستتب الأمن حتى يتنفسون الصعداء ويشيدون بسلطة السلاجقة. وهم لم يحدثوا أنفسهم قط بطلب النجدة من الغرب. الاضطهاد الوحيد الذي مارسه السلاجقة كان بحق الإسماعيليين، لا لأنهم أكثر أصحاب البدع تطرفاً فحسب، بل لأنهم كانوا قبل كل شيء أكبر مصدر للشغب. وقد رأينا أن الفترة التي حكم خلالها السلاطين السلاجقة الكبار، كان قد حدث انشقاق كبير داخل الإسماعيلية بين الإيرانيين الذين بقوا على قناعتهم، وبين فاطمي يدعى نزار، وهو غير الذي يمسك بالسلطة فعلاً ويحظى بتأييد مصر. إلا أن الاتجاه الإيراني الذي كان يرأسه قائد موهوب هو حسن الصباح الذي بدلاً من الاستكانة عمد إلى إنشاء تنظيم إرهابي استطاع بفضل استخباراته أن يستولي على بعض القلاع والحصون المنيعة في جبال جنوب بحر قزوين، وأهمها قلعة ألموت. وقد بلغ من إخلاص أتباعه ووفائهم الذي كان القائد يصونه بوسائل عدة، منها تناول الحشيشة (القنب الهندي المخدر) أن أطلق عليهم لقب الحشيشيون أو «الحشاشون» الذي انتقل صداه إلى



أوروبا بلفظ «أساسين» («Assassins») بدلاً من «حشاشين») أي «سفاحين» وذلك بالنظر إلى عمليات الاغتيال التي كانوا ينفذونها؛ وقد كانت أول عملية اغتيال مهمة ينفذونها هي قتل نظام الملك سنة 1092.

انهيار السلاجقة والدول التي قامت من بعدهم في الشرق

دشن مقتل نظام الملك، وقد أعقبه مقتل ملكشاه، عصر انحطاط الدولة السلجوقية. مع مجيء ألب أرسلان على رأس الدولة، ثم ملكشاه، كان يمكن التغلب على الخلافات داخل الأسرة الحاكمة، لكن ذلك لم يعد ممكناً في القرن التالي حيث كانت خراسان تعيش ـ وقد وضع سنجر (Sandjar) يده عليها ـ حياتها الخاصة، في حين أفلتت من أيدي سلاجقة إيران الغربية والعراق كل من سوريا وصعيد ما بين النهرين، وقد ذر الشقاق قرنه في ما بينهم. في ظل هذه الأوضاع غدا الحصول على رضا الخليفة هدفاً يتنازعون عليه. في زمن السلاطين الكبار، كان هناك نزاع بين السلطنة والخلافة، لكن التعايش بينهما كان هو الغالب. أما الآن، فقد امتص الحاكم السلجوقي في العراق موارد البلد إلى أقصى حد، فلم يعد بإمكان الخليفة إلا أن يحلم بالتحرر منه: خليفتان كان مصيرهما القتل لأنهما سعيا إلى مثل هذا التحرر من قبل أن تنضج أسبابه. إلا أن هذا التحرر بات ممكناً بفعل واقع الأمور وصار ناجزاً في النصف الثاني من القرن الثاني عشر، حين غدا العراق دولةً صغيرة، وغدت الخلافة شبيهةً بإمارة كتلك الإمارات الصغيرة المنتشرة في الأقاليم وعليها حكامٌ من أسرٍ مختلفة.

كانت الصراعات بين الطامعين بالسلطة تدفعهم إلى كسب أنصار لهم، فكانوا يكثرون ولو مؤقتاً من توزيع الإقطاعات والمناصب في



الأقاليم. وكان أول من ينبغي له الحصول على حصته منها هم الأتابكة، أي مربو أولاد السلاطين. وعندما أصبحوا أسياداً تعاظمت لديهم الرغبة في الحلول محل هؤلاء الأولاد القاصرين الذين كانوا أوصياء عليهم. هكذا ولدت أسرٌ إقليمية كان أبرزها آل زنكي في الموصل. **في الوقت نفسه تحولت الإقطاعات من مؤقتة إلى دائمة** تنتقل بالوراثة، ولم يعد ممكناً إقالة الوالي الحاكم حتى ولو كانت له صلاحيات محدودة لا غير. على هذا النحو الذي كان تدهوراً في واقع الأمر ولم ينشأ عن تخطيط مسبق، يمكن الكلام على تطور «إقطاعي» قطعه على أي حال الاحتلال المغولي. ثم إن بعض زعماء العشائر والقبائل استغلوا الأوضاع القائمة في المناطق التي لا يوجد فيها احتلال عسكري كثيف واستولوا على السلطة السياسية، ولاسيما قبيلة سلغور (Salghurs) في فارس. بقيت السلطنة شكليةً حتى نهاية القرن الثاني عشر، لكنها عملياً زالت منذ بداية النصف الثاني من القرن نفسه.

رأينا أن الخلافة استغلت هذه الأوضاع. طيلة أربعين عاماً بين أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر، كان يشغل منصب الخلافة شخصية خارقة؛ فقد كان والحق يقال، الخليفة الوحيد، الذي حكم بكل معنى الكلمة بين سائر الخلفاء الذين تعاقبوا على التوالي منذ القرن التاسع. فقد سعى هذا الخليفة المولود من أم تركية، ويدعى الناصر، إلى إعادة السلطة الفعلية إلى الخلافة في ظل الظروف التي كانت سائدة آنذاك. وكان له جيش يعتمد عليه، وسياسة يخطط لها، فسعى على نحو خاص إلى أن يجمع حوله جميع «الفرق المذهبية» في الإسلام بمن فيهم الشيعة الاثني عشرية التي كان يعتزم جعلها المذهب الفقهي الرسمي الخامس؛ وقد حصل بالفعل على ولاء الحشاشين، كما أولى عناية واهتماماً بتعيين القضاة



والدعاة. . . إلخ، ساعياً من وراء ذلك إلى انتزاع الاعتراف به بوصفه مرجعيةً دينية. لكن ما حبب إليه كثيراً من الأنصار والمؤيدين، كما جلب عليه كثيراً من الأعداء والمناوئين في آن، هو سياسته حيال الفتوة. وقد رأينا كيف نشأت الفتوة والفكر الأيديولوجي الذي كانت تحمله. لكنها عادت وانبعثت من جديد بعد انحلال السلطنة لتغدو قوة يحسب لها حساب في بغداد كما في غيرها من المدن. كان موقف الناصر من الفتوة ـ خلافاً لمواقف الخلفاء الذين سبقوه كافة ـ هو التحالف مع الفتوة البغدادية، ولكن مع إعادة تنظيمها وتوحيد صفوفها وبعث روح الانضباط فيها. كما ضم إليها رجالاً أشداء أغراهم بالامتيازات والمكافآت على كفاءاتهم الرياضية، ثم انضم إليهم في وقت لاحق أمراء من عموم أنحاء العالم الإسلامي، بحيث باتت الفتوة قوة تنظيمية أطرت المجتمع بأكمله. إلا أن الغزو المغولي قطع تطور هذه التجربة؛ وسنرى النتائج غير المتوقعة التي أسفرت عنها تلك القطيعة في آسيا الصغرى التركية.

أما خراسان التي ضمن لها طول عمر سنجر الأمن والاستقرار في أول الأمر، فقد كانت أول مدينة سقطت إثر أحداث كانت جزئياً خارجية المنشأ؛ فقد استولت شريحةٌ من المغول قدمت من تخوم الصين تعرف باسم قيطاي (Khitay) (وكتاي (Cathay) هو الاسم الذي كانت تعرف به الصين في العصور الوسطى(*)) على بلاد ما وراء النهر، وانتزعتها من الدولة القراخانية. فما كان من سنجر إلا أن هب لنجدتها، لكنه هزم شر هزيمة، فسقط لأول مرة في التاريخ

(*) لعل الصين كانت تعرف قبل العصور الوسطى باسم آخر، ولعل اسمها بقي على حاله، وإنما الأوروبيون كانوا يطلقون عليها الاسم اللاتيني Khitay قبل أن يبدأوا بتسميتها Chine. أما بالعربية فلم يتغير اسم الصين وبقي على حاله في العصور الوسطى وقبلها وبعدها.



إقليم إسلامي في يد كفار اكتفوا بإخضاعه من غير قسوة، ولم يحدثوا أي تغيير جوهري في بنيته.

كان بين هؤلاء المغول مسيحيون نساطرة، وسرعان ما طارت أخبار هذا النصر الذي أحرزه ملكٌ/ أبٌ مسيحي من آسيا الوسطى انتقاماً من المسلمين، وانتشرت بين مسيحيي أوروبا، فولدت على هذا النحو شخصية ذلك «الأب يوحنا» (prêtre Jean) التي بحث عنها الغرب تجاوباً منه مع كوارث التاريخ، عند المغول ثم في الحبشة. حافظ سنجر على خراسان، لكن أعوانه في خوارزم سلكوا مسلك الأمراء المستقلين، كما بات سلوك شعب الأوغوز في المناطق الحدودية لا يطاق البتة، ولكي يعيدهم سنجر بالقوة إلى جادة الصواب، وقع في قبضتهم أسيراً سنة 1053. ثم وافته المنية بعد ثلاث سنوات من دون أن يتمكن من استعادة سلطته ولا من تعيين خلفٍ له. فسابت البلاد وباتت نهباً للفوضى يعيث فيها الأوغوز تخريباً، من دون أن ينبت في رؤوسهم أي مشروع سياسي، حتى إن أحد قادتهم قضى على أسرة سلجوقية كانت تعيش في إقليم كرمان، في حين بقيت خوارزم خلف حزام الكثبان الرملية الذي يلفها واحة أمن وسلام. وكان من بقي فيها من مزارعين وتجار يأملون في حمايتها. وقد استطاع حكامها «الخوارزمشاه» أن يغتنموا الظرف ليعززوا إمبراطوريتهم ويجعلوها تضارع قوة الإمبراطورية السلجوقية (حتى إنهم حاربوها وقتلوا آخر ملوكها). على أن الخليفة الناصر الذي ربما كان قد طلب منهم مساعدةً في إيران في أول الأمر، أفلح بعد ذلك في إبقائهم خارج البلاد العربية، بانتظار أن يزيل المغول الخطر ويستبدلوه بخطرهم. وقد اضطر الخوارزمشاه الملزمين في غمرة تعزيز دفاعاتهم العسكرية وسط تلك المخاطر التي تحيط بهم من كل جانب، إلى الاستعانة بمجندين من شعب مجاور لهم، هم



الكبتشاك، من دون أن يكون لديهم ما يكفي من الوقت لكي يعلموهم الانضباط وقواعد السلوك، فما كان من هذا الجيش «الخوارزمي» إلا أن نشر الرعب في أنحاء الشرق كافة، وسط ظروف سنتكلم عليها لاحقاً.

تحولاتٌ أخرى حدثت على التخوم الشرقية لإيران؛ فقد تحرك شعبٌ محارب كان حديث العهد بالإسلام، هم الغوريون، فأنهوا الدولة الغزنوية ودمروا عاصمتها غزنة وبنوا مدينة فيروزأباد المعروفة أيضاً باسم جام (Djâm) وقد عثر مؤخراً على مئذنة رائعة البناء بين آثارها التي بقيت مجهولةً زمناً طويلاً. ومالبثت هذه الدولة الغورية أن اندثرت بدورها حوالي العام 1200 على يد العبيد الأتراك الذين ورثوها واستعادوا تقاليد الدولة الغزنوية. ثم (بانتظار قدوم الأفغان) توالت أسر «المماليك» الشبيهة بالأسر المملوكية التي كانت في مصر، والتي هي الأكثر شهرةً في التاريخ. ولما كانت الحرب هي علة وجودهم، فقد كان عليهم أن يمدوا السيطرة الإسلامية شيئاً فشيئاً إلى جميع أنحاء الهند تقريباً، بعدما كان الغزنويون قد باشروا ذلك العمل في الشمال، من دون إحداث أي تغيير في البنية الاجتماعية لدى الشعوب المحلية، على غرار ما حدث في البلدان الإسلامية القديمة، ومن دون أن تلتحق أكثرية السكان بالإسلام.

سوريا ومصر في مجابهة الصليبيين

من جانب آخر، استقر الصليبيون الأوروبيون في أثناء انهيار الدولة السلجوقية ودعماً لها، في سوريا ـ فلسطين (وفي ما وراء الفرات حتى مدينة الرها (أدس) الأرمنية اليونانية). سبق أن قلنا إن المسلمين أخطأوا خطأً فادحاً إذ لم يروا في هؤلاء «الفرنجة» سوى نسخة جديدة عن الروم البيزنطيين الذين يخوضون ضدهم ومن دون



عناء حروباً منذ أربعة أو خمسة قرون. كانت سوريا في أواخر القرن الحادي عشر منقسمة سياسياً ودينياً ومعتادة على تحالفات المذاهب بعضها ضد بعض، وقد غاب عنها جميعاً مسألة الجهاد في سبيل الإسلام ونسيتها تماماً. من هنا كانت سهولة استقرار الفرنجة في سوريا، وقد رافقته مذابح كثيرة ونزوح جماعات كثيرة، كما رافقه في الوقت نفسه سعي الأمراء الذين تحرروا من ولائهم للسلطنة والذين كان الاستنجاد بها يثير لديهم القلق أكثر مما يدعو إلى الطمأنينة، إلى إيجاد أي تسوية مع الفرنجة؛ وبقيت المدن الكبرى الواقعة على حدود الصحراء في يد المسلمين. أما الفاطميون الذين سرهم إنزال ضربات موجعة بأذناب السلاجقة، والذين حاولوا الدفاع عن فلسطين الواقعة ضمن نطاقهم، فإنهم مالبثوا أن اعتادوا بعد ذلك، طوعاً أو قسراً، على التعايش مع الفرنجة الذين كانوا على أي حال يقدمون لهم خدمةً إذ يشكلون فاصلاً بينهم وبين الأتراك، من جهة، ويوفرون لهم علاقات تجارية رابحة مع الغرب، من جهة ثانية.

ومع ذلك، ومهما كانت الأراضي التي احتلها الفرنجة ضيقة المدى، ومهما كان عدد المهاجرين الفرنجة قليلاً، فقد كان واضحاً أن المنفذ البحري الذي احتلوه كان ذا أهمية اقتصادية كبرى، وأن المحتلين الجدد خلافاً للكثيرين ممن سبقوهم، لا تلين لهم عزيمة في مقاومة أي ميل نحو الاندماج بالسكان المحليين والانخراط في أوساطهم. كانت الحروب تتجدد في فترات متقطعة، ولم يبد الفرنجة أي تسامح في تعاملهم مع السكان المحليين. لذا، بدأت تستيقظ في نفوس كثيرة عقلية الجهاد المقدس، وأقله الجهاد دفاعاً عن النفس. وبدأت أوساطٌ كثيرة ومتزايدة تندد بالخمول وتفضح التواطؤ المتزايد، كما تندد بالانقسام السياسي (وترى أنه يتغذى من الانقسام الديني المذهبي) الذي يعيق التشاور من أجل القيام بعمل واسع ضد الفرنجة. كان واضحاً أنه لم يكن ممكناً فعل شيء ضدهم إذا اقتصر



الأمر على سوريا وحدها، وأنه كان يلزم على الأقل إشراك بلاد ما بين النهرين في المعركة، فهي مصدر الموارد والمقاتلين الترك والكرد. وشيئاً فشيئاً قوي هذا الاتجاه في حلب، واشتد في دمشق كذلك ولكن على نحو أكثر بطئاً. واستغل ذلك كله أفضل استغلال الأتابك زنكي المستقل في الموصل، ثم ولده ووريثه نور الدين في حلب. فالأول جمع جيشي الموصل وحلب واستطاع بهما أن ينتزع من الفرنجة إقليم الرها (أدس)، والثاني الذي غدا سيد الموصل وضمن ولاء سوريا الإسلامية برمتها، استطاع أن يصد الحملة الصليبية الثانية التي جاءت لاستعادة الرها، وأن يرغم الفرنجة على أن يحصروا وجودهم في المنطقة الجبلية بين نهري الأردن والعاصي. وحيث إن نتيجة هذا العمل العسكري بقيت محدودةً، فقد عمد نور الدين بخاصة إلى تبني حرب الجهاد واستطاع أن ينفخ روح الحماسة في نفوس معاصريه الذين اعترفوا بفضله في ذلك، وخلد في ذاكرة الأجيال اللاحقة. فقد ترافق هذا الحماس الملتهب لديه بالعزم على إقامة الوحدة الإسلامية عبر الإكثار من المدارس الدينية وتكثيف نشاطها السني الذي بقي ضعيفاً في المناطق التي كانت على هامش الدولة السلجوقية. وقد ساعده معاونوه الترك/ الفرس في الأوساط السورية التي كان التشيع غالباً فيها، على إنجاح هذه المهمة. كان نور الدين يرى أن الوحدة السياسية هي الشرط اللازم للنصر، أي إن الأمراء الذين يبدون أي تردد في ذلك، لابدّ من عزلهم أو إخضاعهم بالقوة، فكان يحاورهم ويحظى بتأييدهم غالباً. ومنذ منتصف القرن الثاني عشر، بدأت الفوضى التي عمت مصر تحفز فرنجة القدس على اجتياحها. وكان من المحال ترك الصليبيين يستولون على هذا البلد الغني بموارده. فبعث إليها نور الدين بجيش تركي/ كردي عرمرم بقيادة الكردي شيركوه، استقر فيها. لكن في تلك الأثناء توفي القائد شيركوه، فخلفه على الفور قائد كردي آخر هو صلاح الدين



المعروف في الغرب باسم Saladin والذي جعله الفاطميون وزيراً لديهم. ثم بعد مضي سنتين (أي في العام 1171) رسخ صلاح الدين انتصاره بإلغاء الخلافة الإسماعيلية، على الرغم من العصيان الذي وقع في الجيش الفاطمي ومحاولات الاجتياح البيزنطية ـ الصليبية، وأدخل مصر في الحظيرة السنية. والحق، أن الجموع المناصرة والمؤيدة لصلاح الدين كانت من السنة.

على الرغم من أن سيرة صلاح الدين الذي ربما كان شخصية استثنائية، وكان الغرب يعرفها جيداً إبان الحملة الصليبية الثالثة بقيادة فيليب أوغست وريكاردوس قلب الأسد، قد غطت على سيرة نور الدين في ذاكرة الاجيال اللاحقة، إلا أن السياسة التي اتبعها صلاح الدين لم تختلف قيد أنملة عن تلك التي وضعها نور الدين؛ وحدها المواقع الجغرافية تغيرت، لا بل إن صلاح الدين أحرز انتصارات أكثر أهمية واتساعاً. وبعد موت نور الدين (1174) أطاح صلاح الدين ولي عهده العاجز عن تحقيق الوحدة الإسلامية المنشودة. ثم فرضت أسرة صلاح الدين، الأيوبية، سلطانها على الشمال الأقصى لبلاد ما بين النهرين، حيث نبع المقاتلين الذي لا ينضب. بيد أن مركز القوة كان في تلك الأثناء في الجنوب، في مصر، ومنها كانت تنطلق هجمات صلاح الدين على الفرنجة. وبعد انتصاره عليهم في معركة حطين (1187) استعاد منهم القدس، وهي مدينة يقدسها الإسلام أيضاً، ولم يترك للصليبيين إلا بعض القلاع الساحلية. ولم تتمكن الحملة الصليبية الثالثة من استعادة القدس، ولا حتى أي مدينة أخرى في الداخل، برغم الجهود الفائقة التي بذلتها في إعادة تحصين الشاطئ حول العاصمة الجديدة عكا (القديس أكر (St Acre)).

على أن الأيوبيين الذين حكموا مصر حتى العام 1249، وحلب حتى العام 1260، اعتمدوا بعد موت صلاح الدين (1193) سياسة التعايش مع الصليبيين، فقد أظهرت لهم الحملات الصليبية مقدار قوة



رد الفعل الغربي، كما أظهر السكان اهتماماً بالعلاقات التجارية أوقات السلم. ولئن كان السلم بينهما قد شهد فترات انقطاع، فإن الغرب هو الذي كان يبادر إلى قطعه، مصراً على استعادة القدس من طريق مصر التي هاجمتها الحملتان الصليبيتان الخامسة ثم السابعة (بقيادة سان لويس (St Louis)) في دمياط. بيد أن الرغبة الصادقة في السلام لدى السلطان الأيوبي الكامل (وكان يشكو من متاعب سياسية داخلية) التي لاقت تجاوباً صادقاً لدى الإمبراطور الصقلي ـ الألماني فريديريك الثاني وريث عرش القدس، أسفرت عن إعادة القدس إلى الإمبراطور المذكور، شريطة أن تكون المدينة منزوعة السلاح وتضمن حرية العبادة للجميع. إلا أن الاستنكار كان ـ والحق يقال ـ عارماً في كلا الجانبين، وذا نتائج محدودة زمنياً، بعد تدخل الخوارزميين، وسنتكلم عليهم بعد حين. والحق، أنه ظهرت بوضوح عقلية أكثر اعتدالاً، وربما كانت لها الغلبة لو لم يتغير سياق كل شيء، مرة أخرى بسبب الغزو المغولي.

ظاهرة قد تبدو غريبة أن تكون سوريا قد عادت لتصبح مرةً أخرى قلب العالم الإسلامي. لم يكن بروز الناصر ـ الذي يلفت الانتباه بموقفه اللامبالي من الصليبيين ـ بقادرٍ على إلغاء النتائج التي ترتبت على الاحتلال السلجوقي، فعمقت الفصل بين إيران والعالم العربي، ونقلت مركز الثقل في العالم الإسلامي الشرقي إلى إيران، وجعلت من بغداد مركزاً للعالمين العربي والفارسي في آن. كان من نتائج نمو العلاقات التجارية مع الغرب، وربما من نتائج الحرب المقدسة بالذات بما حركت من طاقات وما اقتضته من تنظيم، أن تعاظم دور سوريا. كانت مصر تضاهي سوريا أو تبزها أهميةً على الصعيد السياسي، أما على الصعيد الثقافي فلم يحدث فيها ذلك التراشح بين العناصر الكردية/ التركية ذات التراث السلجوقي وبين



الشعوب المحلية المحتلة، فكان ذلك يعيق تطورها الثقافي. وعلى الصعيد الإداري، كان احتلال مصر يعني سيطرة جيش جديد وإدخال أشكال سياسية سنية سبق لها أن جربت في سوريا. أخذ العسكر جزءاً من البلاد على شكل إقطاعات حرة على النمط السلجوقي. أما على الصعيد الإداري، فقد بقيت البنية المركزية للتنظيم الإداري المصري على حالها وفي يد الأقباط الذين لا يمكن الاستغناء عنهم. حتى الإقطاع لم يكن له في مصر تلك الأهمية وذلك الاستقلال اللذان بلغهما في أماكن أخرى. استطاع الاستقلال الإداري الذي عرفته مصر على الدوام والذي عززته الدولة الفاطمية أن يعيش برغم تغير أنظمة الدول التي تعاقبت على حكم مصر، وبرغم التوجهات الدينية المختلفة، واستطاع أن يستمر إلى أن جاء الاحتلال العثماني، لا بل إلى أبعد من ذلك.

آسيا الصغرى

الفترة السلجوقية هي تلك التي شهدت ولادة دولة إسلامية جديدة خارج الأراضي الإسلامية المعروفة، وكانت تعد بمستقبل زاهر هو دولة تركيا في آسيا الصغرى.

في أواخر القرن الحادي عشر كان التركمان قد استقروا خارج الدولة السلجوقية في النصف الآسيوي من الإمبراطورية البيزنطية، من دون أن يكون لديهم مشروع سياسي واضح، باستثناء سعيهم إلى العثور على أرض يعيشون عليها آمنين، من الموارد التي يوفرها لهم الفلاحون والتجار المحليون وغنائم الحرب مع المناطق الحدودية. لكن بنية الدولة البيزنطية كانت مدمرة، وحتى عندما كانت سلطتها الاسمية لا تزال غير معلنة، وحتى عندما فتح فريق من البيزنطيين أمام الأتراك أبواب مدنهم الأكثر تقدماً من تلك التي أقاموا فيها من



تلقائهم، ظناً منه أنهم قابلين للتكيف مع المجتمع البيزنطي، كان هناك أتراك قراصنة على سواحل بحر إيجه يساعدهم سكانٌ محليون ماهرون في الأعمال البحرية، فسبقوا بذلك القراصنة الذين نشطوا في أواخر القرن الثالث عشر بقرنين من الزمن. أتاحت الحملة الصليبية الأولى للإمبراطور أليكسي كومنين (Alexis Comnène) أن يبسط سيطرته من جديد على سواحل آسيا الصغرى وعلى سفوحها الغربية، مرغماً الأتراك على التراجع إلى الهضاب الداخلية. في الوقت نفسه، عزل الصليبيون الأتراك عن البلاد العربية في الجنوب باحتلالهم سفوح جبال طوروس الجنوبية، بمساعدة الأرمن، في حين أعاقت التجزئة السياسية اتصالهم ببلاد ما بين النهرين: هكذا وجد الأتراك أنفسهم في مقدم العالم الإسلامي المعروف، مرغمين في بلدٍ لا يديره موظفون إسلاميون، على البحث عن أشكال للاستقرار يكتشفونها بأنفسهم تدريجياً. ربما كان ممكناً للأتراك أن يندمجوا في بيزنطة على غرار أتراك أوروبا الشرقية، لو أن بيزنطة كان لديها الإرادة والقوة لفعل ذلك، لكن شيئاً من ذلك لم يحدث، بل إن ما حدث هو نشوء سلطات تركمانية صغيرة في أرمينيا وفي صعيد ما بين النهرين (عرفوا باسم الأرتوقيين (les Artuqides)) ولاسيما على الطرق وسط شمال الأناضول، حول زعيم يدعى دانشمند (أي العالم) ويدل اسمه على أنه كان يتمتع في الأصل بسلطة شبه دينية. من ناحية أخرى، كان أحفاد قطلموش (Qutlumusch)، وهو من أبناء عم السلاجقة المعادين لهم، وجد «سلاجقة روم»، قد نزحوا إلى آسيا الصغرى. ومع أن قوتهم كانت تركمانية محض في البداية، فقد كانت لديهم بعض المفاهيم حول الدولة والإدارة. وتاريخ آسيا الوسطى السياسي خلال الأرباع الثلاثة الأولى من القرن الثاني عشر هو تاريخ صراع بين السلاجقة والدانشمنديين انتهى بغلبة السلاجقة. وكان الطرفان بالإضافة إلى الطرف الثالث، بيزنطة، يستخدمون



الدبلوماسية للخداع وإيقاع بعضهم ببعض، إلى أن خال الإمبراطور البيزنطي مانويل كومنين (Manuel Comnène) وهو في قمة قوته، أنه بات قادراً أخيراً على استعادة الإقليم المسلوخ عن بيزنطة، فكانت النتيجة أنه مني بهزيمة نكراء في ميريوكيفالون (Myriokephalon) التي أثبتت قبل مئة سنة من وقوع الهزيمة النهائية في معركة ملاذكرد (Mantzikert) أن طريق الانهيار بات مفتوحاً ولا مندوحة من المضي فيه. شيئاً فشيئاً استطاع السلاجقة أن يبنوا دولةً حول عاصمتهم قونيا. ولم تكن سلطتها قد تأكدت بعد على الحدود التي طرد إليها التركمان. أما في المناطق الوسطى، فقد وضعت الأسس المتينة للدولة الجديدة التي جمعت مؤسساتها بين أشكال جديدة استحدثتها وبين تقاليد ورثتها عن البيزنطيين (النموذج الإسلامي - الإيراني للإمبراطورية السلجوقية)، وذلك بمساعدة السكان المحليين سواء الذين اعتنقوا الإسلام أو الذين بقوا على دينهم من الإيرانيين المهاجرين أو من الأتراك الحضر والمتأثرين هم أيضاً إلى هذا الحد وذاك بالثقافة الفارسية. ومن العبث أن نؤرخ للصراعات التي لا تتوفر حولها وثائق علمية على أي حال، والتي جرت بين تياري المتأثرين بالثقافة الفارسية والثقافة البيزنطية في بناء مؤسسات الدولة، متناسين أهمية القدرة الخلاقة التي كان يتمتع بها النظام نفسه، مادام الواقع القائم يشير بوضوح إلى اندماج العناصر الثلاثة، مع التشديد على أن رأس الدولة إسلامي وبنيتها مستلهمة من نماذج إسلامية.

لا يعني هذا الطابع الإسلامي أنه لم يكن هناك سوى مسلمين، كما لا يعني أن المسلمين كانوا في وضع سيئ. لابدّ هنا أيضاً، وبكل صراحة، من إزالة سوء فهم مزمن. كان الغزو التركماني كما قلنا بالغ القسوة، وأحياناً وحشياً حتى الكارثة، لكن عندما كان يستتب الأمن للنظام الجديد، حتى ولو عادت بعض المعارك ونشبت



فجأة على الحدود، فإن المناخ العام الذي عاشه المسيحيون المحليون واليونان في الغرب، والأرمن وأحياناً السريان أصحاب عقيدة الطبيعة الواحدة في المسيح، في الشرق، غدا لا يختلف في شيء عن المناخ الذي عاشه المسيحيون في الدول الإسلامية القديمة، لا بل كان أحياناً أفضل منه من حيث الحقوق والواقع المعيش، لأنهم كانوا أكثر عدداً. كان ذلك المناخ أشبه بانصهار عناصر شديدة التنوع في بوتقة واحدة، ضمتها الدولة السلجوقية الواحدة، التي لم يكن فيها من يترحم على الدولة البيزنطية حيث كان فيها من يبكون من وطأة الضرائب وكثرتها، ومن يشكون من التمييز الديني. والكتب التي تركها قادة سلاجقة ذوو ثقافة فارسية لا يخصون الأتراك فيها من بين هذا الخليط بمكانة خاصة، مع أن الترك بمن فيهم التركمان هم العنصر المشترك بين المناطق جميعاً، أو إن شئنا، هم العنصر الذي تميزت به هذه الدولة أو تلك، لذا ليس عبثاً، ولا من قبيل المصادفة، أن الرحالة الغربيين أطلقوا على هذه البلاد اسم «تركيا»، وذلك منذ الحملة الصليبية الثالثة (اجتاز الجيش الألماني البلاد من أقصاها إلى أقصاها) فصاعداً بخلاف باقي الدول التي حكمها أتراك.

وليس ثمة شك في أن النصف الأول من القرن الثالث عشر شهد فترة قصيرة كانت من أروع فترات تاريخها؛ ويعود الفضل في ذلك إلى غناها بالموارد الطبيعية وخصوبة تربتها ومناجمها واستقرار الأمن فيها، كما يعود الفضل أيضاً إلى أن البلاد لم تكن بلداً تابعاً أو ساحة صراع للدول الخارجية، بل كانت تعيش لنفسها يساعدها على ذلك اقتصاد زاهر. ازدهرت المدن وازدانت بالنصب والصروح المشيدة والمنشآت التاريخية التي برغم دلالتها الإيرانية، كان لها طابع خاص ورهافة ذوق يشي بحضارة معينة. تغلغلت الثقافة



الإسلامية ولاسيما الإيرانية، وصارت تنتج بها الأعمال الفكرية. وأراح سقوط الدولة البيزنطية على إثر الحملة الصليبية الرابعة (1204) الدولة السلجوقية من أي خطر يمكن أن يأتيها من جهة الغرب، وأتاح لها أن تستولي على الثغور البحرية التي كانت تحتاج إليها بالإضافة إلى أنطاليا والساحل الجنوبي بأكمله بين كيليكيا ورودوس، من جهة أولى وسينوب (Sinope) وشمشون (Samsûn) من جهة ثانية، وباتت تتدخل في الشؤون السياسية على الحدود الإيرانية والعربية، من أرمينيا إلى سوريا. وقد عرف الملك كيقباذ (Kaïqobâdh) (1219 ـ 1237) بكونه أعظم ملوك ذلك العصر، فبقي ذكره خالداً على مر العصور.

كانت هناك بطبيعة الحال أماكن ضعف كثيرة في الدولة السلجوقية، وكان أبرزها الهوة الفاصلة بين أرستقراطية المدن التي أفقدتها ثقافتها طابعها التركي، وبين العنصر التركماني الذي بقي فظاً منفرداً في حياته الاجتماعية. هذه المشكلة التي ظل تحملها ممكناً حتى بداية القرن الثالث عشر، زادها تفاقماً ما كان يحصل في الشرق. ففي العام 1217 قضى المغول بقيادة جنكيزخان على الدولة الخوارزمية في آسيا الوسطى، ووصلوا إلى مشارف الهضبة الإيرانية. بيد أن جلال الدين منغبرتي (Manguberti)، وهو ابن آخر خوارزمشاه، جمع الجيش «الخوارزمي» الذي تكلمنا عليه آنفاً، وقاده بمهارة عسكرية فائقة ومريعة بحثاً عن بلدٍ يقيم فيه دولةً من جديد، بعيداً عن المغول، فزرع الرعب في كل مكان من الهند إلى آسيا الصغرى وجورجيا، وقام بأعمال غزو واجتياح كان من شأنها أن تفتت إيران سياسياً، إلا أن تقدم المغول وضع حداً لحروبه المدمرة. وفي العام 1231 هاجم آسيا الصغرى، فما كان من كيقباذ إلا أن تحالف مع السلطان الكامل الأيوبي وأنزل به أول هزيمة مني بها.



وبعد هذه الهزيمة قتل هذا الرجل الذي أرعب الشرق كله على يد راعٍ كردي وسط ظروف غامضة. إلا أن الجيش الخوارزمي لم يتشتت شمله بل بقي محافظاً على وحدته. ولكي لا يدخل في خدمة دولة أخرى، استبقاه كيقباذ في آسيا الصغرى، وفي نيته استخدامه في وجه المغول حين يعتزمون غزو بلاده. إلا أن خلف كيقباذ لم يعد يطيق صبراً عليهم فطردهم من البلاد، فانتقلوا إلى خدمة السلطان الأيوبي الصالح أيوب. وسنعود إلى سيرتهم مرة أخرى بعد حين. في خضم هذه الاضطرابات، طرد في الوقت نفسه مدنيون إيرانيون وتركمان كثر كانوا قد تدفقوا على آسيا الصغرى، واحة السلام. نشأ عن ذلك استياء تركماني لا نستطيع تتبع مساره، لكنه أمرٌ ثابت، ومن مظاهره مثلاً ثورة الداعية الديني الشعبي بابا إسحق الذي لم ينقذه سوى المرتزقة الفرنجة، والذي تواتر اسمه في ما بعد إذ كان وراء حركات سياسية دينية عديدة حدثت لاحقاً. لم تكن الدولة السلجوقية قوية إلى الحد الذي يحسبه البعض، ولم تكن بمنأى عن الغزو المغولي الذي اجتاحها سنة 1243.

لن نعمد ها هنا إلى سرد تاريخ الجذور التي أنبتت إمبراطورية المغول؛ فهم شعب كان غير معروف حتى ذلك الوقت، حينما توحد تحت قيادة جنكيزخان، فسحق الدولة الخوارزمية خلال بضع سنوات واكتسح إيران وبلغ القوقاز وجورجيا واجتاز روسيا وبولونيا ووصل إلى ألمانيا وهنغاريا. وكان تنظيمهم الفائق وسرعة تحركهم وشبكات التجسس المتطورة لديهم أموراً تفسر انتصاراتهم الساحقة، وتفسر، بخاصة بعد الانتصارات الأولى التي أحرزوها، الهلع الذي كان يصيب الناس لمجرد أن يسمعوا باسم هؤلاء البرابرة الذين لا يقهرون والذين ارتكبوا أفظع المجازر في التاريخ. كانت الكارثة بالنسبة إلى العالم الإسلامي أعظم وأعظم مع سيطرة الكفار على أكثر الأراضي



الإسلامية مجداً. في العام 1243، كانت بضع ساعات كافية لحسم معركة كوسيه ـ داغ (Köseh-Dagh) ولإنهاء دولة سلاجقة روم (آسيا الصغرى). في العام 1256 كانوا قد مسحوا عن وجه الأرض كل أثر للحشاشين الذين تحدوا الإسلام على مدى قرن ونصف القرن من الزمن. وفي العام 1258 غرقت بغداد في بحر من الدم، وذبح آخر خليفة بعد خمسة قرون من الخلافة العباسية، على يد هولاكو الذي واصل اجتياح بلاد ما بين النهرين ثم سوريا. بعض الأمراء ثبت وقاوم، وبعضهم سارع إلى الاستسلام والإسهام في محاربة إخوانه في الدين. كما أعلن خضوعه التام كل من الأرمن وفرنجة أنطاكية الذين حسبوا أن المغول هم حلفاؤهم ضد المسلمين، وشاركوا في حصار حلب، ثم في احتلال دمشق، وغمرت الفرحة قلوب بعض المسيحيين لأنه كان بين المغول مسيحيون (نساطرة). كان الاعتقاد السائد أن تلك هي نهاية الإسلام إلى الأبد.

بقيت مصر بمنأى عن هذه المجازر، ملجأً وملاذاً لكل الهاربين من كل الاتجاهات. ولم تعد مصر تلك في يد السلاطين الأيوبيين؛ فالسلطان الأيوبي الصالح كان قد جعل قوام جيشه من المقاتلين الخوارزميين، ثم من العبيد الأتراك الذين اشترى أعداداً كبيرة منهم (المماليك). واستطاع بقوة الخوارزميين أن يهزم أولاً أبناء عمه وخصومه في سوريا وأن يستولي على القدس، ثم استطاع بقوة المماليك أن يهزم الصليبيين ويأسر قائدهم سان لويس. لكن المماليك استولوا على السلطة بعد مماته. وبات كل شيء، وبأكثر مما كان من ذي قبل، في يد هذا الجيش، الذي لم تكن لديه أي ثقافة، ولا يعرف في الوقت الراهن إلا الحرب، حرب الجهاد المقدسة ضد المغول، الذين كانت إمبراطوريتهم قد بدأت تشكو من امتداد أطرافها واتساعها الذي لا يتناسب مع قلة عددهم وضعف استعدادهم للدفاع عنها في كل مكان، ومن كثرة اختلاط المغول بالسكان المحليين



الذين أخذوا ينخرطون في الجيش. في نهاية العام 1260، هزم الجيش المملوكي المغول في معركة عين جالوت في فلسطين. ومع أن هذه المعركة لم تكن في الحسابات الحربية، معركةً أساسية، فقد كانت على الصعيد المعنوي ذات أهمية قصوى. استعاد المماليك سوريا وبات حوض الفرات الأوسط حدوداً فاصلة بين العالم «المغولي» والعالم العربي/ المملوكي.

المغرب، المرابطون والموحدون

كانت الأحداث التي جرت في المشرق وعرضنا لها بإيجاز، قد جرت أحداث مماثلة لها في المغرب. فالمغرب الإسلامي الذي كان منقسماً سياسياً، وبدأ يضعف منذ القرن الحادي عشر، تمكنت من توحيده قوة جديدة كانت تعرف باسم «المرابطون» (Almoravides) الذين إن لم يكونوا من أصول أجنبية فهم على الأقل من المناطق الحدودية. فالمرابطون كما رأينا هم نساك/ مقاتلون كانوا يرابطون على بعض الحدود، ولاسيما من موريتانيا إلى السنغال والنيجر، وكانوا يجندون من البربر البدو الصنهاجة. كانوا حديثي العهد بالإسلام يؤمنون به إيماناً سطحياً، وكانوا مخشوشنين متشددين يمقتون الحضارة «الفاسدة» في دول المغرب. وقد تمكن أحد دعاتهم، ابن ياسين، من تأسيس جماعة من بينهم سرعان ما نمت واتسعت، ديدنها الالتزام الدقيق بالشريعة و«حرب الجهاد» ضد المسلمين المفسدين. وكان الفقهاء المالكيون في المغرب يرون فيهم أملاً في إنقاذ الإسلام على نحو ما كانوا يتصورونه. وكان أحد قادتهم، ابن تاشفين، الذي خطط وقاد احتلال المغرب الإسلامي (باستثناء أفريقيا) مؤسس أسرة المرابطين التي وحدته تحت سلطتها. والحق، أن المرابطين لم يكتفوا باحتلال المغرب الأوسط والمغرب الأقصى بأكمله خلال ربع قرن من الزمن فحسب، بل انتقلوا إلى



إسبانيا حيث كان «ملوك الطوائف» الذين اعتادوا على التفاعل الثقافي مع إسبانيا المسيحية، عاجزين عن مجابهة عقلية «استعادة إسبانيا من المسلمين»(*) التي انتشرت شمال إسبانيا بعونٍ من الفرسان الفرنسيين(**) الذين كانوا، بعد فترة قصيرة، وراء فكرة الحرب الصليبية على المشرق.

كان مسلمو «الأندلس» المرهفون لا يتجاوبون مع المرابطين الأجلاف. لكنهم باتوا بعد سقوط طليطلة لا يرفضون لابن تاشفين طلباً. في العام 1086 كانت معركة زلاقة (Zallaqa) بمثابة عملية إنقاذ لإسبانيا المسلمة. ولم تسفر عن ضم مباشر إلى المغرب، وبقيت هناك إمارات كثيرة كان من بينها إمارة فالنسيا (Valence) الفريدة في نوعها، وكان يحكمها الأمير رودريغو دياز (Rodrigo Diaz) الملقب بالـ «سيد» (Le Cid) (وأصلها العربي السيد، سيدي) المختلف تماماً عن الصورة التي ضخمتها أسطورة في مناخ مختلف، فقد كان سيداً إقطاعياً كبيراً مسيحياً يحظى باحترام الإمارات التي كان يعيش فيها مسيحيون ومسلمون. بدءاً من القرن الثاني عشر كان كل الجزء الإسلامي من إسبانيا قد اعترف بسلطة المرابطين، واستقر معهم في إسبانيا مناخٌ من انعدام التسامح مع غير المسلمين، المتهمين بالتعامل مع العدو الخارجي، خلافاً لما كانت عليه الحال في المشرق، وخلافاً لما كانت عليه الحال طيلة أربعمئة سنة من التعايش المشترك. حتى إن بعض الفقهاء البائسين طغوا في أحكامهم الجائرة المنافية لحقيقة الحياة الدينية، والتي لم تحل دون انتقال عدوى «الفساد» إلى الحكام ذوي الطباع الفظة، الذين جاؤوا أصلاً لمكافحتها.

(*) عرفت الحركة المسيحية التي هدفت إلى طرد المسلمين (واليهود) من إسبانيا باسم ريكونكيستا (Reconquista).

(**) Les chevaliers ومن بقاياهم فرسان مالطة.



كانت النزاعات بين جماعات البربر تزيد من متاعب النظام. ونشأت بين سكان جبال الأطلس حركة الموحدين (الداعين إلى التوحيد، أي إلى الله الواحد الأحد) التي كان رائدها «المهدي» ابن تومرت، وخلفه وتلميذه، عبد المؤمن الذي تولى تنظيم الحركة سياسياً. ولا يمكن لنا ها هنا أن نعرض لمراحل انتشار هذه الحركة الذي جرى ببطء، ولا لتطور هذه الدولة التي تدرجت من نظام قبلي متشدد إلى دولة ملكية اعتيادية. أكمل الموحدون في القرن الثاني عشر ما بدأه المرابطون من بسط سلطتهم على الأقاليم الأخرى: في إسبانيا، أيقظ الخطر المسيحي تاريخ الدعوة التي كانت سابقة على المرابطين، لما فيه مصلحة الموحدين. وفي المغرب، أنجز الموحدون الوحدة السياسية الأولى والوحيدة التي عرفها تاريخ المغرب، وذلك عندما تدخلوا في إمارات بني حماد وإمارة الزيريين الذين أضعفتهم غزوات بني هلال وبني غنية المرابطين في جزر البليار واحتلال النورمانديين الصقليين للمواقع الساحلية. أما على صعيد التسامح الديني، فلم يكن الموحدون أقل تشدداً من المرابطين تجاه غير المسلمين، وفي زمنهم نزح العلامة الكبير الميموني إلى المشرق. لكنهم من داخل الإسلام، كانوا يتمتعون بحس عميق بالحياة الدينية الصحيحة دفعهم ـ من دون أن يمسوا إمساك المالكيين بزمام الفقه وإدارة شؤون القضاء ـ إلى التسامح مع حرية البحث الفكري الذي تجلى في أعمال المفكرين الأندلسيين الكبار، والتسامح في الوقت نفسه مع الصوفية الذين نمت طرائقهم في الأوساط الشعبية، في موازاة تلك التي نشأت في المشرق، من دون أن يخفى طابعها المحلي، كـ «عبادة الأولياء (الأشخاص المقدسين)» التي تميز بها إسلام البربر. أما على صعيد الفن فقد تميز عهد الموحدين بأهمية ربما كانت هي الأعظم في تاريخ المغرب. فقد تزامن عهدهم مع الفترة التي بدأت فيها أوروبا الناهضة تأخذ عن الحضارة العربية



الإسلامية كل ما تدين لها بالفضل به، وكان يمكن لها أن تأخذه بسهولة ويسر، ولاسيما في إسبانيا القريبة جغرافياً، والمختلطة دينيا ولغوياً. وقد أخذته على النحو الذي قدم به هناك، ومن خلاله عرفت أوروبا هذه الحضارة. وهذا بالتحديد ما يجعلنا نولي عهد الموحدين أهمية خاصة.

لم تعمر دولة الموحدين أكثر مما عمرت دولتا المرابطين والسلاجقة. لكن ما كان يتربص بها من خطر، جراء محاذاتها للمسيحية التوسعية، كان أكثر حدةً. وفي المغرب حينما ضعف الهلاليون في وقت معين، توزعوا فعاثوا فساداً حيثما حلوا. لم تزل الاتجاهات الانفصالية، فعاد المغرب في النصف الثاني من القرن الثالث عشر ليشهد مرة أخرى ولادة أقسامه الثلاثة التي حاولت مراراً عبر التاريخ، وعلى نحو يشتد وضوحاً أو يضعف، أن تولد كل مرة من جديد: كان المغرب الأقصى في يد بني مرين، ووسط المغرب الغربي في يد بني عبد الودود التلمسانيين، وشرق المغرب (بما فيه الجزائر الشرقية الحالية) في يد بني حفص. أما في إسبانيا فقد مضت قدماً حركة استعادة إسبانيا المسيحية من يد المسلمين، بعد معركة لاس نافاس دو تولوساس (Las Navas de Tolosas)، وعومل المسلمون الذين بقوا في الأقاليم الإسبانية المستعادة معاملة حسنة على مدى قرنين من الزمن، وكانوا يعرفون باسم مودجار(*)، وحافظوا جزئياً فحسب، على عاداتهم وتقاليدهم وحضارتهم، وعلى دورهم المثمر لدى جيرانهم أو أسيادهم المسيحيين.

وحدها المملكة الزيرية (الاسم نفسه الذي تحمله الأسرة الحاكمة

(*) mudéjares: تسمية أطلقت على المسلمين في الفترة التي تعرضوا فيها لعمليات الطرد والتهجير من إسبانيا وهي لفظ ملتن إما للفظ مدجن بالعربية وإما للفظ مجار. وهي تعني المسلمين الإسبان المجارين أو المدجنين.



في أفريقيا، أي تونس، من دون أن تكون هناك صلات رحم بين مؤسسيهما) بقيت مستقلة في غرناطة. لم تخف الرهافة القصوى التي تميزت بها حضارة غرناطة والتي يشهد عليها قصر الحمراء في العاصمة، شعوراً بدأ منذ القرن الثالث عشر ينتاب معظم مسلميها بأنهم يتخذون موقفاً متطرفاً قد يكون خارجاً على الإسلام، ولا محالة مدان إن آجلاً أم عاجلاً. وكان من استطاع منهم سبيلاً إلى الهجرة يهاجر إلى المغرب، أو إلى أحسن منه، إلى سوريا أو مصر الأيوبية حيث كانوا يلتقون مهاجرين أمثالهم قادمين من صقلية. في مواجهة الصليبيين، استفاق المفكرون المسلمون في المشرق على أهمية وجود الغرب الإسلامي؛ لكن، لم يكن بإمكانهم أن يحولوا دون أن يكون الدور الذي أداه ذلك الوجود، خلال فترة معينة من التاريخ، والذي كان مهماً ومستقلاً تقريباً، قد مضى وانقضى، ودون أن يكون المركز الحي للإسلام قد بات الدولة الأيوبية، ثم دولة المماليك.

الثقافة

شهدت المرحلة التي عرضنا بإيجاز لتاريخها العام، تغيرات مهمة في ميدان الثقافة، وهي تغيرات عمقها في بعض الحالات إسهام الشعوب التي كانت أجنبية عن الحضارة الإسلامية. وقد رأينا أن ذلك الإسهام كان في قسم كبير منه، نتيجة تطور داخلي حدث في الأوساط التقليدية، وأن هذا التطور هو الذي كان يعين إلى حد ما أشكال ذلك الإسهام. على أنه يجب ألا نفسر التغير على نحو اعتباطي. ثمة من يرى ويصور الحضارة الإسلامية أحياناً وكأنها بلغت في القرن الحادي عشر حداً وقفت عنده وتعطلت، لتبدأ بعد ذلك بالتأخر الذي لازمها حتى العصر الحديث. هذه الصورة ناجمة عن خداع بصري. يجب قبل كل شيء ألا نقفز فوق المراحل، وألا نرى الانحدار من خلال النظر إلى مرحلة في الحضارة الإسلامية برزت



فيها عقولٌ رفيعة المستوى وظهرت إبداعات فنية رائعة. ليس ثمة مناص من الاعتراف بأن بعض الأنشطة الثقافية شهدت تأخراً، ولكن في الجملة لابد من الاعتراف أيضاً بأن أشكال التعبير في مجتمع من المجتمعات، وفي الحضارة الإسلامية كما في سائر الحضارات، تتغير وتتأثر بالتطور. بالطبع، لم يكن المناخ السياسي ملائماً للتفكير الفلسفي، إلا أن تطور العقول كان يوجه الفلسفة نحو فكر التصوف الذي ازدهر أيما ازدهار. ولئن كان العلم لم يتطور، فإن المعاجم والكتب الموسوعية تشهد على تواصل في تحصيله واستمراره. ويحدث هذا الركود المشترك في العمق بين جميع الثقافات التي لم تقو، بعد مرور زمن معين، على اكتشاف مبدأ أساسي يضمن لها التجدد والتطور والتقدم. هذا المبدأ وحدها أوروبا بدأت تكتشفه منذ القرن السادس عشر. قبل ذلك، لم يكن الإسلام قادراً على هذا الاكتشاف، ولا بيزنطة ولا الشرق الأقصى. ولئن كان الانطباع في أوروبا بأن التخلف كان طفيفاً، فلأن الغرب لم يستفق إلا بعد ذلك. لذا، يجب ألا نتهم الإسلام وننحي عليه باللائمة ونحمله مسؤولية خاصة.

وكما قلنا أعلاه، وجد النشاط الفكري الفلسفي ـ العلمي ملجأ أخيراً له في إسبانيا، في وقت كان يجود فيه بأنفس ما لديه، وذلك عشية اندماجه في الغرب المسيحي. ففي إسبانيا كتب ابن طفيل مثلاً روايته الفلسفية **حي بن يقظان**(*) وهي فلسفة تقول بدين طبيعي. وفي

(*) ثمة خطأ في ترجمة عنوان رواية ابن طفيل إلى الفرنسية، لم يتنبه له المؤلف نفسه، فقد كتب اللفظ العربي بالحروف اللاتينية: **Hayy et Yaqzân** ثم ترجمه إلى الفرنسية: *Le vivant et la vigilant* وكأن اسم كتاب ابن طفيل الحي واليقظان. لكن ما يشفع للمؤلف بهذا الخطأ هو أنه يبرز فيه صفتي الحياة واليقظة اللتين تتمحور حولهما أفكار ابن طفيل في روايته الفلسفية.



إسبانيا ظهر ابن باجة وابن رشد، اللذان كتبا أعمق الأفكار الفلسفية المستقلة عن التراث الأرسطوي، ومالبثت أن انتشرت في الغرب المسيحي قاطبةً.

وفي إسبانيا كذلك، أتحفنا المفكرون بالكثير من المؤلفات التي أضافت الكثير إلى معارفنا في شتى مجالات الفكر من علم الفلك إلى علم النبات (ابن البيطار) والطب والزراعة (ابن العوام) والرحلات (ابن جبير) واستخدمها المفكرون المسيحيون. وفي إسبانيا حركت مؤلفات المفكرين المسلمين الفكر اليهودي، حيث كان يعيش الميموني المذكور آنفاً، وهو آخر وأكبر الفلاسفة في التراث الفكري اليهودي في حوض المتوسط. ولئن كانت الحركة الفكرية في المغرب أقل حيوية، فلأنها تركزت بخاصة في مجال الفقه. وازدهر الإسلام حتى عند المسلمين الذين باتوا يعيشون تحت سلطة أجنبية: ففي حمى روجيه الثاني في صقلية، وضع الإدريسي أفضل المؤلفات الجغرافية إبان العصور الوسطى. ولا ننس أدب الغزل الذي ازدهر في إسبانيا وبرز فيه الشاعر ابن قزمان وقصائده الشعبية المعروفة بالموشحات، التي عاصرت قصائد الشعراء الأوروبيين المعروفين باسم «تروبادور».

في المشرق، حيث كان النتاج الفكري متوفراً بكميات كبيرة، لم يظهر فيه رغم ذلك فيلسوفٌ بعد الغزالي. إلا أن الفكر الصوفي تألق، في إيران بخاصة وبالفارسية، عبر نتاج سلسلة من كبار المتصوفة أمثال فريد الدين العطار، والسهروردي القتيل (le tué) وهو ذو فكرٍ إشراقي أغضب فقهاء المسلمين في حلب فحكموا عليه بالقتل. كما تألق في البلاد العربية بالذات، وباللغة العربية ابن عربي العائد من إسبانيا، والمصري ابن الفارض. وبالفارسية كتبت أجمل قصائد الشعر، فالشاعر وعالم الرياضيات عمر الخيام مازالت رباعياته



تنتشر في أقطار عالمنا المعاصر الأربعة، لحلاوة تشاؤمها الإلحادي. والنظامي صاحب الشعر الرقيق والأسلوب الرفيع. وبقيت اللغة العربية التي لم يعد يفهمها في إيران سوى المثقفين، لغة المتخصصين بالعلوم الدينية وفقه اللغة كالزمخشري مثلاً في آسيا الوسطى. وفي البلاد العربية وضعت بالعربية مؤلفات تميزت بالتقعر الإنشائي كمقامات **الحريري** مثلاً، ومؤلفات عماد الدين الأصفهاني والشعر الصوفي... إلخ. لكن كتابة التاريخ هي التي كان لها المقام الأول في النتاج الفكري (وكانت هناك أيضاً مؤلفات تاريخية باللغة الفارسية): فأسامة بن منقذ كتب مذكراته الشيقة في حياته التي عاشها أميراً متواضعاً بجوار الفرنجة، وأرخ ابن القلانسي لدمشق تأريخاً حياً، وكتب عماد الدين الأصفهاني تاريخاً قيماً لسلطنة صلاح الدين الأيوبي، ودون ابن القفطي وابن أبي أصيبعة وقائع حياة عدد من العلماء والأطباء لولاها لما عرفنا إلا أقل من نصف ما نعرفه عن الحياة الفكرية في الإسلام، وترك لنا ابن واصل كتاباً في تاريخ الأيوبيين مازال مغموراً... إلخ. بيد أن أكبر المؤرخين العرب في ذلك العصر هو ابن الأثير وكتابه **الكامل** المدهش بمدى اتساعه وسعة معلوماته حول أقطار العالم الإسلامي كافة، ووضوح كتابته وسهولة قراءتها. وبإزاء ابن الأثير، أين يمكن تصنيف ابن المماتي الذي ترك لنا مصنفاً في المؤسسات الإدارية والرسمية المصرية، وعبد اللطيف الطبيب الفيلسوف وصاحب المذكرات التاريخية، وياقوت العبد المعتوق الإغريقي الأصل، واضع عدد من المعاجم المفصلة الشهيرة، ومؤرخ جغرافيا كل البلدان المعروفة في ذلك العصر الإسلامي، يشهد أولئك الكتاب والمفكرون وغيرهم كثيرون على حيويةٍ قطع علينا تتبع حركتها مؤقتاً مجيء المغول، من دون أن تنقطع تلك الحركة حتى تحت سلطتهم، ومن دون أن تنقطع صلاتها بالحياة الاجتماعية والسياسية. حتى اللغة التركية ارتقت إلى مصاف



لغة الأدب مع شعر أحمد يوسفي (Yesevi) في آسيا الوسطى وموضوعاته المتأثرة بعمق بالتصوف الإيراني.

لم يكن ازدهار الفن بأقل شأناً من الازدهار الأدبي؛ ففي المغرب الإسلامي تميز فن العمارة على يد الموحدين بالمتانة والأناقة، يشهد على ذلك مسجد الكتبية في مراكش والقصر في أشبيلية وكذلك البرج المعروف باسم جيرالدا. وفي المشرق، حيث كان السلاجقة لا يبالون قط بمجد فني ولا بازدهار آداب كانوا لا يفقهون منها شيئاً، نشأت حركة إنتاج فني وأدبي هائلة في عصرهم الذي بدأ يصبح فيه حفظ المآثر الفنية أفضل مما كان عليه في العصور السابقة. وكان الأيوبيون والزنكيون وغيرهم. يبزونهم على هذا الصعيد، بسبب مواقفهم الدينية. ويصعب تحديد مدى التأثير الإيراني، ومدى الإسهام التركي، ومدى الإبداع والتجديد في ذلك النتاج الفني الذي كانت له على أي حال انطلاقة جديدة في ظل النظام الجديد، وأفقٌ جديد انفتح بقيام الدولة السلجوقية في آسيا الصغرى. في ميدان الفنون الدينية، صمم مسجد أصفهان الرائع تصميماً خاصاً، إذ تحف ببهوه الواسع أربعة أروقة أو إيوانات (ومفردها إيوان) من جوانبه الأربعة، وألحق به برج داخلي مخصص للسلطان، ومئذنة دائرية الشكل ممشوقة القوام، أصبحت في ما بعد نموذجاً لبناء المآذن في سائر المشرق، مزودةً بشرفة صغيرة مخرمة، يقف عليها المؤذن. كما انتشر أيضاً بناء الأضرحة المستديرة التي كان بناؤها حتى ذلك الحين وقفاً على آسيا الصغرى، كضريح سنجر في مرو وغيره حتى الأناضول. وكان نمط بناء المدرسة جديداً بقاعاتها المخصصة للدراسة وغرفه المعدة للسكنى، وقد اندمجت شيئاً فشيئاً حتى باتت مبنى واحداً يتصل بضريح مؤسسها. في البلاد التي تعتمد الآجر مادة للبناء، كإيران وجوارها، كان الفنان المعماري يستخدم



الآجر بمهارة من أجل زخرفة المبنى من الداخل، في حين كان يستخدم مواد أخرى كثيرة في زخرفته نحتاً وترصيعه بالألوان. وأدى وصل القبة المستديرة بجدران القاعات المربعة وزخرفة الأقواس التي تعلو الأبواب، إلى إبداع المقرنصات التي شاعت في المغرب. وكانت الكتابة المنقوشة على الصروح والأبنية والأضرحة تقارب الكتابة الشائعة، إلا أنها تختلف عنها بإضافة بعض التشبيك والتدوير في حروفها، ما يجعل قراءتها عسيرة. أما آسيا الصغرى حيث يبنى بالحجر فقد امتلأت بالمساجد والأضرحة والمدارس والخانات، وكانت أساليب الزخرفة الأرمنية التي تعتمد النقش البارز تتداخل مع تلك القادمة من الشرق. ومن الممكن ان يكون الامتناع عن رسم الحيوانات والبشر (كل ما هو حي) قد انتقل إلى الأتراك وصار جزءاً من تراثهم.

لا نعرف الكثير عن فن العمارة العسكري، الذي لا يقل أهميةً في بلاد مليئة بالقلاع والحصون التي تضاف إلى تلك الموروثة عن عصور سالفة. في سوريا اشتهرت قلعة الأيوبيين في حلب، وفي مصر قلعة القاهرة، إلا أن أحداً لم يدرس بالتعمق الكافي لمعرفة التأثير المتبادل بين أساليب البناء عند الصليبيين وعند المسلمين التي كانت تندمج في بناء القصور وهي تنتقل دورياً من يد المغلوب إلى الغالب.

أما فنون النمنمة فقد كانت هي الأخرى عامرةً زاهرة. ولا نعرف أصول فن النمنمة عند المسلمين، لكن من الثابت أن هذا الفن ولد أو انبعث في إيران وبلاد ما بين النهرين، لكننا نعرف جميعاً بدائع المصنوعات النحاسية في الموصل، ومنها مثلاً تلك التي تمتلكها اليوم كنيسة سانت شابيل في باريس والمعروفة باسم «معمدانية القديس لويس» المزدانة بمشاهد محفورة.



لم يكن التركمان شعباً يمكن مجاورته بسهولة؛ لكن من الجور أن ننعت العصر «التركي» جملةً بأنه كان عصر دمار، فقد كان غنياً بالإبداع المتنوع وفي مجالات متعددة.



14

من المغول إلى العثمانيين

كان القرنان أو القرون الثلاثة التي اكتملت بها ما تسمى بالعصور الوسطى أو العصر الوسيط، وهي عبارة لا تعني شيئاً بالنسبة إلى الشرق، قد تميزت في بدايتها بالاجتياح المغولي. لم يحدث قط في أي تاريخ انقطاع مطلق بين عصرين متتاليين، لكن في الحالة التي نحن في صدد دراستها، كان هذا الانقطاع واضحاً إلى هذا الحد أو ذاك، تبعاً للبلد المعني به وتبعاً لخصائص الحياة فيه، وكان على أي حال قوياً ومفاجئاً أكثر بكثير مما حدث مع الاحتلال التركي، بحيث إنه غير بنية الشرقين الأدنى والأوسط، سواء في البلدان التي خضعت للمغول وفرضوا سلطانهم عليها أو تلك التي قاومتهم وبقيت خارج سلطتهم. لكن، لم يكن كل شيء نتيجةً لهذا الاحتلال. ثمة أحداث أخرى جرت في أماكن أخرى، وكان في مقدمها نمو أوروبا الغربية الذي غير مسار تطور العالم الإسلامي، وعلى نحوٍ أكثر ديمومةً وثباتاً. كانت بيزنطة، على حدود العالم الإسلامي، تترنح استعداداً للسقوط النهائي، مفسحةً في المجال أمام الورثة، وكان من بينهم مسيحيون أوروبيون، ومسلمون أتراك من آسيا، انتقلوا بعد ذلك إلى أوروبا. وعلى يد قسمٍ منهم ولدت الإمبراطورية العثمانية التي جمعت



تحت سلطتها في دولة واحدة الإمبراطورية البيزنطية السابقة والبلاد العربية جمعاء. وحتى من قبل أن يكتمل تكوين تلك الإمبراطورية، كانت الاكتشافات الأوروبية تعلن نهاية النظام الاقتصادي الذي عرفه حوض المتوسط في العصر الوسيط وتعلن من ثم انهيار حضارته الشامل.

رأينا مدى السهولة التي قدم بها العالم الإسلامي نفسه لقمةً سائغة للغزاة المغول؛ فخلافاً للأتراك الذين كانوا نصف مسلمين ونصف معروفين، حتى من قبل أن يفرضوا سيطرتهم، كان المغول مجهولين وبرابرة همجيين في نظر معظم مسلمي الشرق وفي نظر مسيحييه أيضاً. وبالطبع، تعاون بعض هؤلاء المسيحيين مع المغول وفتحوا لهم الأبواب؛ حتى إن بعض المؤرخين في العصر الحديث ينتابهم حنين في غير موضعه إلى المغول، فيأخذون على أوروبا تفويتها فرصة تاريخية سنحت بظهور المغول، للقضاء نهائياً على الإسلام، ونسوا أن المجازر الفظيعة التي ارتكبها المغول بحق المسيحيين في أوروبا الشرقية لا تقل همجية عن تلك التي ارتكبوها بحق مسلمي آسيا الغربية. لم يصفح المسلمون في الدول التي بقيت خارج سيطرة المغول، عن الذين تواطأوا مع شعبٍ كاد أن يمحق الإسلام وأهله وحضارته، سواء كان أولئك المتواطئون من رعايا تلك الدول نفسها أو من رعايا الدول المجاورة: نصف التعايش الذي كان قد استقر في التعامل مع فرنجة سوريا زال لتحل محله الرغبة الجامحة في إلقائهم في البحر؛ أما حلفاؤهم الأرمن في كيليكيا الذين لم يكن لهم ملاذ يلجأون إليه، فقد أعمل السيف في رقابهم حتى كادوا أن ينقرضوا، وكذلك المسيحيون المحليون المتهمون بالخيانة، ومثلهم اليهود، ولكن لأسباب مختلفة. كان التشدد الديني الذي حدث في تلك الآونة قد عم الأمم جميعاً، إذ لم تكن محاكم



التفتيش في أوروبا أقل تشدداً وقسوةً من المسلمين. رسخ نمو أوروبا، بعدما ضعف المغول في الشرق، مشاعر الحذر تجاه أبناء دين الطليان والكاتالان (الأسبان) والبروفنسال (الفرنسيين) الذين باتوا أسياد المتوسط. وسنرى كيف انتهى الأمر بالمغول إلى اضمحلال الطوائف غير الإسلامية وزوالها. وفي أواخر العصور الوسطى، زالت الطوائف غير الإسلامية في بعض البلدان، إلا في الأراضي الأوروبية من السلطنة العثمانية، ولم يعد لها إلا دور هامشي في بلدان أخرى.

استقرت الحدود نهائياً بين سوريا وبلاد ما بين النهرين فاصلةً المغول عن المماليك، وبقيت آسيا الوسطى منطقة نفوذ مغولي. وتراجعت حدود المماليك تدريجاً نحو الشمال الشرقي من دون أن يغير ذلك التراجع شيئاً يذكر في هذا الاقتسام الجديد للعالم. وشكلت إيران والأقاليم التي تهيمن عليها، من جهة أولى، والدولة المصرية ـ السورية من جهة ثانية، كيانين متمايزين. أما بلاد ما بين النهرين العربية الخاضعة لسلطة المغول، فقد باتت أشبه بميدان خراب لا حد له. على هذا النحو انتهى التطور الذي كان قد بدأ منذ زمن بعيد والذي جعل العالم الإسلامي الشرقي يتمحور حول مدن الشمال الشرقي الإيرانية من جهة أولى، وحول سوريا ثم القاهرة من جهة ثانية.

المماليك

ربما بدا متناقضاً أن تصبح مصر التي يحكمها أشباه برابرة جاء بهم تجار من البحر الأسود وباعوهم عبيداً، هي الأمل والرجاء ومركز الحضارة. فرض المماليك سلطة جيشهم التي استنزفت السكان المحليين، ومن دون أن يكون هذا الجيش قد توحد بعد. ومهما يكن من أمر ما قيل في هذا الشأن، فإن تلك السيطرة تختلف عن السيطرة



الاستعمارية (الكولونيالية) من حيث إن المماليك الذين استقروا نهائياً في مصر لم تكن لهم دولة أخرى، فكانوا ينفقون في مصر ما يحصلونه منها. كما أنهم أبقوا لمصر، ولسوريا في فترات معينة، وحدةً وانتظاماً إدارياً كانا موضع حسد الدول المجاورة. وثمة كتب كثيرة تشهد على ذلك ككتاب القلقشندي مثلاً، وتقدم لنا صورةً موسعة ودقيقة عن النظام المملوكي. كان الجيش المملوكي يعيش من إقطاعاته التي لم تكن سوى مجرد وسيلة لجباية الضرائب، ومن دون أن تكون خارج الرقابة الحكومية. ولئن كان الجيش شديد القسوة على السكان فقد كان على الأقل في أول الأمر، قاسياً على نفسه أيضاً. وعندما انخرط في الحرب ضد المغول، لم يعد يسمح بوجود أي من المسيحيين الذين كان الأيوبيون قد سمحوا لهم بالبقاء في البلاد: صفي الفرنجة منذ القرن الثالث عشر، وأرمن كيليكيا في القرن الرابع عشر، ولم يبق سوى جزيرة قبرص التي يحميها البحر حتى القرن السادس عشر. وكان «العلماء» يؤدون دور صلة الوصل في العلاقة بين الأرستقراطية العسكرية الأجنبية والسكان المدنيين المحليين، فكانوا بمثابة ضمانة للنظام الذي أجزل العطاء والهبات التي كان يقدمها للأوقاف التي لم يتنبه أحد إلا في ما بعد وبعد فوات الأوان، كم كانت عاملاً فعالاً في التخلف بسبب تجميدها أسباب الاقتصاد.

لئن استطاع النظام المملوكي أن يصمد ثلاثة قرون، فبفضل الموارد التي كانت تدرها عليه التجارة الخارجية. كان التوتر السياسي بين المسيحية والإسلام لا يعوق في شيء عمليات التجارة مع الطليان والكاتالان والبروفنسال الذين كانوا يجنون حصة كبيرة من أرباحها، كما كان المصريون وقد انفردوا بالعلاقات البحرية مع الشرق يجنون هم أيضاً حصةً لا بأس بها من تلك الأرباح. زالت منافسة المشرق



اللاتيني، ومالبثت المنافسة عبر الطرق الشمالية التي كانت تحت سيطرة المغول أن زالت هي الأخرى بين العامين 1330 و1340 على إثر التمزق الذي أصاب دولتيهم الإلخانية والعشيرة الذهبية (Horde d'Or). وكانت جماعة التجار الكارميين (les Kârimîs) بخاصة تملأ صناديقها وصناديق الجمارك وتبعث في أسواق القاهرة حيويةً وازدهاراً رسخا في الذاكرة. ولم يكن الخطأ خطأ المماليك عندما كانت تبرز بعض المخاطر، ولا عندما ينفد ذهب النوبة ويذهب ذهب السودان الغربي إلى خزائن الأوروبيين عبر المغرب، فتضطر مصر إلى التعامل بالعملة النحاسية التي كانت قيمتها تتدنى بلا توقف، من دون أن تكون على أي حال دليل فقر. كما لم يكن الخطأ ناجماً عن المماليك حينما كانت أوروبا تشهد تقدماً يلهث الشرق عبثاً للحاق به أو منافسته. لم يكن خطؤهم حينما اجتاح الطاعون الأسود بلادهم كما اجتاح بلاداً أخرى، وحينما كان اجتياح المشرق من جديد على يد تيمور في أواخر القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر أدى إلى خراب سوريا وإفلاس مصر، وحينما اضطر السلطان بارسباي الذي حاول أن يصلح ذات البين ويصحح الأوضاع المتدهورة باعتماد سياسة تعزز إحكام قبضة الدولة على الاحتكارات التجارية، إلى التراجع عن هذه السياسة تحت ضغط تجار البندقية (فينيسيا)، في حين كانت اليمن تتحرر قبل أن تبدأ بعد وقت قصير بمد يد العون إلى البرتغاليين. ولم يكن الخطأ خطأ المماليك أيضاً وأخيراً، حينما كان قيام العلاقات المباشرة بين البرتغال والهند في أواخر القرن الخامس عشر، ثم اكتشاف أميركا، بمثابة ضربة قاضية أصابت اقتصادهم وجعلتهم تحت رحمة العثمانيين: لم يكن النظام المملوكي الذي خلخلته الفوضى وزعزعه العجز أحياناً فكان عاجزاً عن التطور، وعاجزاً بخاصة عن تطوير أساليبه القتالية في البر والبحر، بحسب ما تستوجبه خطورة الأزمة، لم يكن أسوأ حالاً من



كثير من الدول المحيطة به والتي انهارت أمام القوة الجديدة التي تغلبت عليها جميعاً.

بيد أن مصر بقيت على الأقل مركزاً حيوياً للأنشطة الفنية والفكرية، لكن التزمت الفقهي والفلسفي كان سيد الموقف، فنادراً ما تتزامن فترات الانحسار الاقتصادي مع فترات التفتح الفكري. والنظام الذي عرفه الحنبلي ابن تيمية بأنه تحالف العسكري مع «العالم» (عالم الدين) ازداد تشدداً وفقد كل تسامح مع الأقليات، وحتى مع الأجانب الذين يحتاج إليهم لكنهم لا يظهرون إلا على شكل قراصنة. ومع ذلك، بقي الفكر حياً في الكثير من الميادين، وإن كان في مجال جمع المعارف في مؤلفات موسوعية أكثر منه في مجال إبداعها وابتكارها، لكنها كانت جميعاً موجهة لجمهور تواق إلى المعرفة. في ذلك الوقت وضعت المعاجم العربية التي مازال يعيش عليها العالم العربي إلى يومنا هذا، كما استؤنفت كتابة أحداث التاريخ الماضية والراهنة، على يد الذهبي السوري (بداية القرن الخامس عشر) و«الصحفي» ابن إياس (بداية القرن السادس عشر) والإخباري (كاتب **الحوليات**) ابن تغري بردي، وسواهم كثيرون، وبخاصة ذلك المقريزي الذي ندين له بكل ما نعرفه حول مصر القرون الوسطى، بفضل ما كان يتمتع به من سعة العلم وحب المعرفة والاطلاع على آثار الماضي في بلاده، وعلى المؤسسات التي تفسر تلك الآثار، وعلى العملات القديمة، والأوبئة التي أتت على جموع الناس، وعلى الأقليات الدينية.. إلخ. ناهيك بالموسوعيين الكبار أمثال النويري، والسيوطي، والمؤرخ والجغرافي الأمير أبي الفداء. وفي مصر أيضاً أنجز كتاب **ألف ليلة وليلة** الذي تعود بدايات تأليفه إلى زمن بعيد وأسهم فيها الشرق الإسلامي برمته.

ولعل تلك الحيوية الفكرية كانت أشد وأكثر أصالةً في ميدان الفن منها في الميادين الأخرى؛ تشهد على ذلك أضرحة السلاطين



والخلفاء، والمساجد، والمدارس، والأبنية الدينية التي كان الغرض منها الجمع بين تلك الأنشطة جميعاً: مسجد وضريح السلطان قلاوون، مسجد ومدرسة السلطان حسن الذي يدرس في الأجنحة الأربعة الملحقة به مذاهب الفقه الإسلامي الأربعة، ومسجد السلطان قايتباي بقبته الشاهقة المزخرفة بفن التوريق العربي (المعروف بـ «الأرابسك» (arabesque)) وواجهته ذات الأروقة، ومئذنته التي يتدرج بناؤها من قاعدتها المربعة الشكل إلى قسم من جذعها مثمن الشكل، فإلى القسم الثاني المستدير؛ علاوةً على المستشفيات وأديرة الصوفية والخانات والحمامات وكلها مبنية بأسلوب تقليدي أنيق مائل إلى الابتكار والتجديد. انتشرت المقرنصات في كل مكان، وحافظت صنعة الخشب والمعادن (بما فيها صناعة الأسلحة) والزجاج(*) على مستواها الراقي الذي كان لها في العصر الفاطمي.

علاوةً على ذلك كله، استكمل الإسلام انتشاره حول المحيط الهندي عبر مصر (في حين فتحت إمبراطوريات الهند الشمالية أمامه أبواب شبه القارة كلها). وكانت المراكز التجارية في أفريقيا الغربية مستقلة برغم ازدهار اليمن، يشهد على ذلك تطور لغة محلية خاصة بقيت حيةً وهي اللغة السواحلية، فمن مصر جاء المسلمون الذين نقلوا الإسلام إلى جزر جاوة وسومطرة ومالقة وجزر الملوك حيث

(*) بلغت صناعة الزجاج والبلور الصخري والخزف أرقى درجات الفن على أيدي الأقباط في العصر الفاطمي. وقد اشتهرت بعض المدن بصناعة الزجاج ومن أهمها: الفسطاط (القاهرة)، الفيوم، الأشمونين، الشيخ عبادة (بالقرب من البهنسا، المنيا الآن)، والإسكندرية. وكانت أرقى المصنوعات الزجاجية هي الزجاج المذهب المزين بزخارف لها بريق معدني. أما عن صناعة البلور الصخري، فقد رأى الرحالة ناصري خسرو في أثناء جولته في «سوق القناديل» بالفسطاط، معلمين مهرة ينحتون بلوراً في منتهى الجمال. وقد تركت الرسوم والزخارف القبطية أثرها على الخزف ذي البريق المعدني الذي كان فخر صناعة الفخار في مصر الفاطمية.



انتشر واعتنقه قسم من سكانها، حتى إنهم أخذوا بالمذهب الشافعي الذي أبطل الاحتلال العثماني العمل به في مصر. وباسم الإسلام نشأت فيها كما في أمكنة أخرى أحزاب سياسية لم تفلح في زعزعة البنية الاجتماعية. وأدى ازدهار الإسلام على شواطئ أفريقيا الشرقية إلى انكفاء المملكة الحبشية (أثيوبيا) وإلى انكفاء تنظيمها السياسي الديني (المسيحي القبطي) الذي كان أكثر قوة.

إيران وجوارها تحت حكم المغول والتيموريين

بسرعة وبقدرة فائقة أثبت الإسلام الإيراني حيويةً لا تقل شأناً عن تلك التي تمتع بها الإسلام المصري، ولكن بأشكال مختلفة. فالإمبراطورية الواسعة التي احتلها المغول حوالي العام 1260 جعلوها أربع ممالك: المملكة الإلخانية (Ilkhânides) التي امتدت على إيران وبلاد ما بين النهرين وسنعود إلى الكلام عليها، ومملكة العشيرة الذهبية (Horde d'Or) في روسيا، ومملكة تشغتاي (Tshaghataï) في آسيا الوسطى، وسنقول كلمةً في شأنها، ومملكة الصين التي لن نتوقف عندها إلا لنقول إن الإسلام دخل في زمنها إلى الصين، من خلال العلاقات بين المغول. كان الإلخانيون من الناحية الدينية لا يبالون بالأديان وينفتحون عليها جميعاً، ومن الناحية السياسية يدعمون غير المسلمين والحركات الشيعية، لكنهم دخلوا في الإسلام أواخر القرن الثالث عشر تحت تأثير الثقافة الإيرانية من جهة، وبفعل انصهار جزئي بين قبائل التركمان والمغول، من جهة ثانية. وبقوا متسامحين في أول الأمر، وسمحوا داخل الإسلام بانتعاش الشيعة لتغدو في ما بعد الشكل القومي للإسلام الإيراني؛ لكن في الداخل الإيراني أدى السلوك العدواني لقبائل المغول وسوء الأوضاع الاقتصادية لدى طوائف الفلاحين المحليين إلى تراجع المسيحية.



أما من الناحية العرقية، فلم يحدث الاحتلال المغولي تغييراً كبيراً كما فعل الاحتلال التركي، فلم يؤد إلى «مغولة» (تعزيز التأثير المغولي) البلدان المحتلة، بل أدى خلافاً لذلك، إلى «تتريكها» (تعزيز التأثير التركي). انكفأ التركمان أمام المغول، ثم التحقوا بهم وتدفقت جماعات كثيرة من التركمان الجدد نحو الغرب. وكان لنمط عيشهم المشترك تأثير كبير في المغول (فتأثروا بالإسلام ودخلوا فيه). وكما يحدث عادةً، فإن العنصر المهيمن سياسياً بسبب دوره الأكبر في الحرب، اندثر لقلة عدده وزال من معظم المناطق. أما على الصعيد الاجتماعي، فقد كان المغول والترك أقل من الأفواج التركية السابقة استعداداً للتكيف مع الظروف المعيشية في مجتمع مازال زراعياً. ومن الثابت أن النظام المغولي، ومن دون إرادة قادته، أدى في واقع الأمر إلى تدهور الاقتصاد الريفي الزراعي وانتعاش النمط الرعوي، في موازاة تطور مماثل في المغرب حدث في وقت لاحق، وتسبب به الغزو الهلالي، وربما كانت له أيضاً أسباب أخرى عامة لم تدرس جيداً.

في مجال المؤسسات الإدارية والرسمية التي مازالت غير معروفة جيداً، يبدو واضحاً أن إسهام المغول فيها (وهو إسهام كان متأثراً بدوره بالثقافة الصينية) وقد أضيف إلى الجانب الموروث عن الثقافة الإيرانية المحلية، فاق إسهام السلاجقة من قبلهم. بقيت الإدارة العامة في يد الوزراء من السكان المحليين، وكان أبرزهم الوزير رشيد الدين اليهودي الذي اعتنق الإسلام وهو مؤرخ الأسرة المالكة في عهد إلخان قازان (l'Ilkhân Gazan) حوالي العام 1300. كانت قيادة الجيش والقرارات السياسية من اختصاص العاهل يساعده مجلس أعيان المغول ويسمى قوريلتاي (Quriltâï) حيث يسود قانون يازا (yasa) الذي وضعه جنكيزخان. وقد أدخل المغول بعض التجديد على الإدارة، فاعتمدوا الشهادات، يارليغ (yârlîgh)، واللوحات



المعدنية، بايزا (païza) التي كانت تمنح لكل من يشغل منصباً قيادياً، والتمغة (tamgha) الشبيهة بالطغرة السلجوقية. في البداية كانت المشكلات والقضايا المحلية تحل بالقوة وحدها؛ ثم بمقدار ما كان النظام يستقر، كان الرجوع إلى إدارة نظامية يصبح شيئاً فشيئاً ضرورياً من أجل تضميد الجراح النازفة واستعادة الحقوق المهضومة. وقد أتاح الاحتلال وتقاليد المحتل وعاداته تكوين قطاع واسع من أراضي الدولة، إندجو (indjû)، كانت وارداته التي تفوق عائدات الضرائب تنفق على الجيش الذي كانت رواتبه ومخصصاته تدفع نقداً وعيناً ولا تمنح له «إقطاعات» فردية. وباعتماد أساليب ربما كانت مأخوذة عن الصين، أصبحت جباية الضرائب من المدن أكثر سهولةً وسرعةً، وأكثر إيراداً من دون أن يصاب النظام الريفي بأي خلل. ومع ذلك، فإن الأوضاع الاقتصادية العامة التي لم تحقق أي تقدم سرعان ما جعلت النظام يعاني مرغماً من المشكلات إياها التي اصطدمت بها الأنظمة التي سبقته. في أواخر القرن الثالث عشر، حاول النظام المغولي، ولكن عبثاً، أمام انخفاض موارد النقد وتدني قيمته، أن يصدر أوراقاً نقدية على الطريقة الصينية، ولكن من دون أن تكون لها أسس تضمن قيمتها، فكان لا مندوحة من العودة إلى منح العسكر ما كان شبيهاً بالإقطاعات، عرفت باسم سويورغال (soyourgal).

يعزى إلى المغول الفضل في كونهم أتاحوا قيام علاقات تجارية مباشرة بين أنحاء القارة الآسيوية كافة. وأتاح سماحهم للكنيسة الرومانية أن تقيم لها أسقفيات وبعثات تبشيرية في المنطقة الممتدة من البحر الأسود إلى الصين، كما أتاح تسامحهم مع التجار الطليان الذين جعلتهم الحملة الصليبية الرابعة أسياد التجارة في البحر الأسود، برغم سقوط القسطنطينية، أن يصلوا إلى الهند والصين (ماركو بولو هو الأشهر، لكنه لم يكن الأوحد) إما عبر القرم وحوض الفولغا الأدنى، وإما عبر ترابزون (Trébizonde) وأياس



(Ayas) في كيليكيا الأرمنية وأذربيجان. وأتاح تسامحهم أيضاً لسفراء ومبعوثين أن يقوموا من وقت إلى آخر، بجولات استطلاعية من آسيا الوسطى وإيران إلى البحر المتوسط وأوروبا الغربية (وصولاً ذات مرة إلى باريس بالذات). ولئن كان لهذا التجديد دور مهم في توسيع آفاق المعرفة أمام الأوروبيين والآسيويين - في الفترة نفسها التي أطلع فيها ماركو بولو الأوروبيين على الصين، كتب رشيد الدين تاريخ المغول متناولاً فيه تاريخ الصين و«الفرنجة» - على السواء، فيجب ألا نبالغ في أهمية دوره الاقتصادي في الشرق؛ فبعض الطرقات الجديدة التي باتت تسلك إلى جانب تلك القديمة ليست لها سوى قيمة إقليمية فحسب، ولا تؤدي إلى تحويل التجارة جذرياً، كما إن إسهام الأوروبيين مباشرة لا يعني بحد ذاته أن البضاعة التي كانت سابقاً تقتضي لنقلها شخصين أو ثلاثة أشخاص على التوالي لم تعد هي ذاتها. كان لازدهار أوروبا أن يزيد التبادل التجاري، إلا أن نمو اقتصاد التبادل، وحركة مرور البضائع (الترانزيت) في الشرق الأوسط، يمكن أن يحدث من دون أن يساعد على نمو اقتصاد الإنتاج المحلي، لا بل يمكن أن يحجب انهياره. علاوةً على ذلك فإن المغول لم ينجحوا حتى وهم في قمة مجدهم وبدعم من أبناء بجدتهم في الصين، أن ينافسوا مصر التي بقيت وحدها سيدة التجارة بين المحيط الهندي والبحر المتوسط. وفي نهاية الأمر، كانت التجربة قصيرة، إذ عندما انهارت الدولتان الإلخانية والعشيرة الذهبية (بين العامين 1330 و1340) كان يستحيل المضي في تلك التجربة، فلم يعد يظهر أثر للتجار الأوروبيين ومبشريها المسيحيين.

وبالنظر إلى مستوى ثقافة المغول المتدني، فمن المعقول أن يكون الناجون من محنة الاجتياح المغولي قد استعادوا تطور حياتهم الدينية من حيث كانت عليها قبل وقوع المحنة. ففي الفترة التي سبقت الحكم المغولي وواكبت بدايته وضع سعدي، وهو إلى جانب



الفردوسي بطبيعة الحال أشعر شعراء الفرس، كتبه الشعرية في شيراز، ومن كتبه المعروفة **حديقة الأزهار** وهو عبارة عن مواعظ أخلاقية. وفي منتصف القرن التالي، كتب حافظ رائعته في عهد آخر ملوك المغول. واستمر النشاط العلمي والموسوعي مع نصير الدين الطوسي في منتصف القرن الثالث عشر، وحمد الله المستوفي القزويني في القرن الرابع عشر. اتسعت آفاق الكتابة التاريخية، ففي الآونة نفسها أشرف رشيد الدين على كتابة أوسع التواريخ (بمداها الجغرافي) التي عرفها الإسلام، وأسهم فيها. وجمع الحبر ابن العبري (Bar-Herbaeus) في تاريخ واحد مكتوب بالعربية والسريانية مصادر عربية وسريانية وفارسية؛ وقبل ابن العبري، جمع الجويني تاريخ المغول والخوارزميين مع تاريخ الحشاشين في كتاب واحد يتحلى بموضوعية مدهشة، وقد وضعه بالفارسية بطبيعة الحال، ففي ما خلا بعض المتخصصين باللغة العربية، أقفلت الدورة ولم يعد يتكلم العربية أحد.

على صعيد الإيمان الديني، عززت أوضاع البؤس والفقر الميول الصوفية؛ وما كان مهماً في تلك الفترة، ليس التناقض بين تشيع وتسنن كانا ينحيان أكثر فأكثر نحو التداخل، وأقل منه أيضاً أهميةَ التعمق في الفكر الصوفي، بل نمو إخوانيات المتصوفة (حلقات الصوفية) التي كانت تمزج تعاليم الإسلام بممارسات غالباً ما كانت غريبة عنه موروثة من تقاليد شعوب آسيا الوسطى، كجماعات الكالندر (Kalenders) الذائعة الصيت والذين كان ينخرط في صفوفها مشعوذون وأتقياء على حد سواء. ومن إحدى هذه الإخوانيات الأكثر انضباطاً والأوسع انتشاراً والأغنى بالمؤسسات الخيرية ولدت لاحقاً الأسرة الصفوية التي استعانت بجيشٍ تركماني وأسست إيران الحديثة.

يدين الفن بفضل كبير للنظام الجديد؛ فالصروح التي طلب



ملوك المغول إقامتها تخليداً لعظمتهم هي استمرار لتلك التي عرفها عصر السلاجقة. فضريح الخان أولجايتو (Oldjaïtu) في السلطانية، العاصمة التي أمر ببنائها في أذربيجان، ومسجد فيرامين(*) (Veramin) القريب من طهران، ومسجد يزد (ونكتفي بذكر هذا البعض الأكثر شهرةً مما بقي من الصروح التي شيدوها) كلها مزدانة بالخزف القاشاني الذي كان في قمة رواجه، كما استعاد فن النمنمة ازدهاره، وهو لم يكن مجهولاً في إيران، لكن الفنانين الإيرانيين والصينيين كانوا يتأثرون بعضهم ببعض على نحوٍ بناء مثمر. وكان نتاجهم الفني آنئذ لوحات ومشاهد تصور مجالس أنس ذات ألوان شديدة النقاء والتنوع، تظهر فيها براعة الفنانين الإيرانيين سباقةً متقدمة على منافسيهم، بمن فيهم الفنانون الأوروبيون الأوائل.

على أن المملكة الإلخانية لم تعمر أكثر من ثلاثة أرباع القرن من الزمن. ولم يكن سبب انهيارها الخلافات الداخلية بين أفراد الأسرة المالكة، بقدر ما كان ناجماً عن استحالة انصهار المغول، وهم قلة من حيث العدد، بالسكان المحليين، وعن تدهور أحوال الزراعة ومن ثم تدهور موارد الدولة، وعن الوعي المتزايد لدى الجماعات المحلية الرعوية نصفاً والمحاربة نصفاً، كالأكراد مثلاً، وانبعاث الخصائص الثقافية القديمة؛ لذا نشأ عدد من الممالك بعضها مغولي وبعضها تركماني وبعضها «محلي»، مثل مملكة المغول الجلايرية (Djalaîrides) شمال غرب إيران وبلاد ما بين النهرين، ومملكة المظفريين الإيرانيين في إيران الجنوبية الذين جهدوا للحفاظ على المؤسسات الإدارية الإيرانية التقليدية، وممالك أخرى أقامها

(*) مسجد يعود للعصر المملوكي أنشأه الأميران سلار الناصري وسنجر الجاولي في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون.



البدو التركمان الذين انتفضوا في وجه هذه المؤسسات، وأنشأوا تحالفاً تركمانياً بين «الخروف الأبيض»(*) و«الخروف الأسود» اللذين تنازعوا منذ منتصف القرن الرابع عشر على آسيا الصغرى الشرقية وإيران الغربية، وكان بعضهم من الشيعة (الخروف الأسود، قرة قويلو (Qaraqoyuly)) وبعضهم من السنة (الخروف الأبيض).

عرفت الممالك المغولية الأخرى تطوراً مماثلاً ولكن في ظروف عرقية/ اجتماعية مختلفة. عمرت مملكة العشيرة الذهبية في بلاد الفولغا حتى القرن السادس عشر، عندما دمرها الروس القادمون من موسكو. لكنها كانت آخذةً في الانحلال منذ منتصف القرن الرابع عشر، وبقيت صامدةً بفضل الشقاق الذي ذر قرنه في صفوف أعدائها. وفي هذه المملكة سجل الإسلام تقدماً لا بفضل نفوذ السكان السابقين الذين كانوا مسيحيين و«وثنيين»، بل بفضل التقدم البطيء لكن المتواصل لتحول جماعات البدو الذي بدأ منذ زمن بعيد في بلاد الترك. وفيها أيضاً اضمحل العنصر المغولي وتلاشى أمام العنصر التركي، حتى إن كلمة «تتار» التي كانت في الأصل تدل على المغول، باتت تدل على جماعات تركية عرقاً ولغة. كذلك فإن الطريق التي عززها ملوك المغول الأوائل عبر أراضيهم نحو آسيا القصوى لمنافسة أبناء عمهم في إيران، اندثرت هي الأخرى مع انحلال دولتهم، كما إن مملكة العشيرة الذهبية لم تفلح في بناء ثقافة خاصة بها. ومع ذلك، فقد أدت دوراً مهماً في إرساء الأسس التي قامت عليها في ما بعد روسيا المعاصرة؛ كما أدت دوراً مهماً في تاريخ العالم الإسلامي بوصفها خصماً يناوئ دولة الإلخانيين،

(*) الخروف الأبيض (آق قوينلو (Ak Koyunlu) أو أق قوينلو (Aq qoyunlu)) اتحاد قبائل تركمانية بسطت سيطرتها على كامل الأراضي المعروفة اليوم بالأناضول وأرمينيا وأذربيجان وشمال العراق وغرب إيران بين العامين 1378 و1508.



فأسهمت بذلك على نحو غير مباشر في صمود المماليك، كما إنها أسهمت إسهاماً مباشراً في هذا الصمود إذ كانت تزودهم، عبر التجار الطليان (جنوة) المقيمين في القرم، والذين كانوا يمرون في الأراضي البيزنطية، بعبيد أتراك في البدء ثم شركس في ما بعد، شكلوا عماد الجيش المملوكي.

أما مملكة جغتاي (Djaghataï) التي تسمت باسم أحد أبناء جنكيزخان، وهو الاسم الذي حملته أيضاً اللغة التي غدت المحكية التركية في هذا الإقليم، فقد كانت الدولة الأقل تطوراً والأكثر ضعفاً برغم سيطرتها على البلاد الإسلامية القديمة في ما وراء النهر (ترانسوكسيان) وذلك لانعدام منافذ لها على الخارج، ولكونها الأكثر بداوةً والأقرب من بلاد الشعوب الغازية. في هذه الدولة سجل الإسلام أيضاً تقدماً إذ اعتنقه الغالبون، ولكن على نحوٍ سطحي ومتشدد. وفي هذه الدولة ولد تيمورلنك (تيمور الأعرج) الشهير باسم «تامرلان» (Tamerlan).

كان تيمورلنك الذي بز جنكيزخان في نشر الرعب والهلع في العالم وحشاً جاهلاً همجياً وقائداً فذاً اشتهر بكونه الجزار الأكبر في التاريخ، جمع فظائع المغول إلى فضائل الإسلام ليجتاح العالم ويدمر أعداءه السياسيين والدينيين بجيش هزيل في أول الأمر ومتشدد، خلال السنوات الأخيرة من القرن الرابع عشر، فزرع الرعب والموت في عالم امتد من روسيا الوسطى إلى الهند الشمالية ومن حدود الصين إلى سوريا وآسيا الصغرى. وكانت انتصاراته تتجاوز حدود الخيال، تكلم عليها المسلم المغربي ابن خلدون والسفير المسيحي الإسباني كلافيجو (Clavijo) أكثر مما فعل المؤرخون الإيرانيون والعرب الذين عاصروه في المشرق. ومع ذلك، فلا مجال للمقارنة بين ما فعله كل من تيمورلنك وجنكيزخان: فعلى



الرغم من الفظائع التي خلفها المغول الأوائل، خلقوا امبراطوريةً ذات وجه إيجابي وعاشت ردحاً من الزمن. أما تيمورلنك فلم يترك وراءه إلا الخراب والدمار. بطبيعة الحال كان يعرف أنه يستحق عاصمة تليق بمجده، لكن المدينة التي بناها، سمرقند، واستخدم في بنائها جيشاً من البنائين والفنانين والمزارعين جلبه من مختلف أنحاء البلاد التي اجتاحها، لم تكن أكثر من عاصمة مصطنعة، لم تعمر أكثر من قرن واحد من الزمن، وبجهدٍ دفع ثمنه أكثر من نصف الشرق دماً ودمعاً. بهذا الخراب، اكتملت دورة العودة إلى البداوة وحرية حركة التركمان الذين سرعان ما قضوا على ما بقي من تيمورلنك وأحفاده.

سرعان ما أخذ التيموريون بالثقافة الإيرانية ونعموا بحيويتها الإسلامية الفارسية. فهم الذين بنوا في سمرقند ضريح تيمورلنك المعروف باسم «غوري مير» (Gûri- Mir)، والذي لايزال منتصباً بقبته الزرقاء إلى يومنا هذا. واستعان كل من شاه روخ وحسين بيقرة (Baïqara) في هيرات وأولوغ بيك في سمرقند، بالكتاب والفنانين؛ وقد ترك لنا الرحالة أخباراً عن القصور الرائعة والمساجد التي مازال بعضها في تبريز وأصفهان، والمزار الشيعي في مدينة مشهد التي حلت محل مدينة نيسابور القديمة؛ وتحمل هذه الصروح ابتكاراً جديداً هو قببها البصلية الشكل التي تبرز كعلامةٍ فارقة في حضارة، كانت آخر تجل لها في تركستان قبل العصور الحديثة، ولم يكن لها مثيل في إيران. وفي إيران برز في مجال الأدب والعلم الشاعر جامي (Djâmî) والمؤرخ ميرخوفوند (Mirkhwond) وآخرون، والفلكي الأمير أولوغ بيك، وفي هيرات أنجز بهزاد الذي عاصر النهضة الإيطالية، بالتعاون مع فناني النمنمة، أروع ما جاد به فن التصوير الإيراني في العصور الوسطى. ومن انصهار الصوفية الإيرانية واللغة التشغاطية، ولد شعر علي شير نيفاي الذي مازال يعتبر شاعر القومية



التركمانية. على أن الدول التيمورية اندثرت سياسياً منذ نهاية القرن الخامس عشر. ولم يكن إلا من قبيل المصادفة البحت أن يعود أحد أحفاد تيمورلنك فيؤسس في القرن السادس عشر دولة «منغوليا الكبرى» في الهند.

في الهند، كان الغزنويون، كما سبق أن قلنا، قد فرضوا الإسلام وبنياته الاجتماعية شيئاً فشيئاً على شبه الجزيرة بأكملها. عززت الاجتياحات المغولية والتيمورية انتشار الإسلام مع تدفق النازحين الإيرانيين إلى الهند وآسيا الصغرى؛ فمن الطبيعي أن يكون الإسلام الإيراني قد وجد فيها منفذاً جديداً له. في أوساط العالم الإسلامي، كانت الكتابة في التاريخ والأدب والدين باللغة الفارسية وحدها في تلك الفترة من الزمن. أما في ميدان الفن فخلافاً لذلك، بقي الفنانون المحليون والعاملون منهم في بناء المساجد والأضرحة الإسلامية، أوفياء لتقاليد آبائهم وأجدادهم. وليس بإمكاننا ها هنا أن نعرض للتاريخ السياسي المعقد الذي مرت به مختلف الممالك الإسلامية التي كانت تتألف منها الهند في مطلع القرن السادس عشر، فقد توحدت هذه الممالك بفعل الاجتياح «المغولي» وعرفت عزاً وازدهاراً جديدين. وسنبسط هذا الموضوع في كتاب مستقل.

آسيا الصغرى في مطلع العهد العثماني

في الطرف الآخر من العالم المغولي، في آسيا الصغرى، حدثت تحولات كانت في الظاهر أقل أهمية، لكنها على صعيد التاريخ العالمي كانت ذات نتائج أكثر أهمية. كان المغول قد بسطوا على آسيا الصغرى حمايتهم من دون أن تنحو هذه الحماية نحو تدمير بنية الدولة السلجوقية. من جهة أخرى، فإن دولتهم التي جرت في ثناياها تدفقاً إيرانياً هائلاً، عمقت التأثير الإيراني الذي كان قوياً أصلاً. في مستهل عهد تلك الحماية، أسس جلال الدين الرومي،



المولود في خوارزم، حلقات الصوفية المعروفين باسم الدراويش المولوية (melvevis) الذين يدورون رقصاً حول أنفسهم. ولا تزال فرق الدراويش قائمةً إلى يومنا هذا. كما كتب الرومي بالفارسية قصائد شعرية هي من أجمل ما أنتجه الشعر الصوفي في الأدب العالمي. وفي مستهل عهد الحماية المغولية كذلك، كانت قوة الخانيين لا تزال تمكنهم من فعل كل ما من شأنه أن يظهر عظمتهم؛ فوزراؤهم كانوا يجهدون لإبراز الخدمات يقدمونها بوصفهم مسلمين إلى الرعايا المسلمين، وكان وجهاء مدينة روم يتبارون في السخاء لبناء أكبر قدر من الخانات والمواقع الحصينة والمساجد والمدارس والأضرحة والمستشفيات. وقد رأينا مبلغ الفائدة التي جنتها الأناضول من موقعها على رأس الطرق المؤدية إلى الدولة الإلخانية.

ومع ذلك، فإن المغول كانوا العلة الأولى في تفكيك الدولة التركية الأولى؛ فحتى العام 1277 تركوها محكومةً من قبل عاهل سلجوقي لهم ملء الثقة فيه، ويدعى برفابنه (Pervâpneh). إلا أن الضعف الذي دب في دولتهم بالذات، حملهم بعد ذلك على استبدال الحماية بنظام إداري مباشر، مالبث هو الآخر أن انهار بانهيار سلطنتهم، فكان الرابح الأكبر من ذلك الانهيار هو برفابنه نفسه وبعض أعوانه الذين أفلحوا في الفوز كلٌ منهم بإمارة خاصة به في المناطق التي كانوا يتولون إدارتها. لكن المستفيدين الحقيقيين على المدى البعيد كانوا أشخاصاً آخرين هم جماعة الـ akhis في المدن وعلى مدى بضعة أجيال، والتركمان الذين لم يشأ الخانيون إخضاعهم بالقوة، في السهول ومحيط الأناضول وعلى حدود الإمبراطورية البيزنطية (التي كان جهدها منصباً على مقاومة أعدائها في البلقان، وأهملت حساباتها الآسيوية). على هذا النحو نشأ عددٌ من «الإمارات» كان أقواها في الجنوب ولفترة من الزمن الدولة القرمانية، وفي الشمال الغربي قريباً من المضائق الدولة العثمنلية أو



العثمانية التي كان لها في ما بعد مستقبل زاهر. ولن نكرر القول بأن التركمان كانوا يختلفون عن الأوساط الحاكمة في الدولة السلجوقية. وكانت هذه الخصيصة فيهم تزداد حدةً في التعامل مع العدو المغولي في جوار المدن التي كانت تخضع قسراً أو طوعاً لسلطة المغول الجديدة. وفي أوساط التركمان نمت وترعرعت حلقات الدراويش ومن بينها دراويش البكتاشية الذين كانت لهم شهرة واسعة في الإمبراطورية العثمانية، وفي أوساطهم نما أيضاً أدب الصوفية وأدب الملاحم باللغة التركية الذي عجز رغم ذلك ولزمن طويل عن زعزعة الأدب الفارسي الموازي له والأعمق ثقافة. وفي أوساطهم أيضاً وعلى حواف الإمبراطورية البيزنطية المتقاعسة، والتي كانت أحياناً تطلب مساعدةً منهم، انبعثت روح الغزو وحروب الغزو التي اجتذبتهم إلى ضفاف بحر إيجه. وفي نهاية المطاف، عندما انهار النظام المغولي، في أوساطهم كانت توجد أقصى الحيوية في بلاد الأناضول.

كانت إمارة أيدن (Aydin)، لفترة زمنية قصيرة، وهي أقوى تلك الإمارات التركمانية في غرب الأناضول، تنشر الرعب في الأرخبيل بفضل أسطولها البحري الذي ورثته عن السكان المحليين وتتدخل في الشؤون البيزنطية. ومع ذلك، فقد كان البحر يحد من توسعها. وكانت الإمارة العثمنلية برغم تواضع إمكاناتها في الأصل، في الموقع الأفضل للتدخل في القسطنطينية والبلقان، سواء تعاون معها هذا الفريق أو ذاك من الأفرقاء البيزنطيين أم لم يتعاون. على أنه قيض لهذه الإمارة قادةٌ امتازوا بقدرتهم الاستثنائية على التنظيم والتطوير، فأتاحوا لها أن تتقدم باستمرار بعيداً عن الفوضى المتفشية في الإمارات المجاورة. والمؤرخون الذين كتبوا في القرن التالي تاريخ هذه الإمارة مشيدين بها، لم يلفقوا هذا التاريخ.

مع بزوغ فجر العصور الحديثة، بلغ العثمانيون أوج تقدمهم، والوثائق التي تشهد على هذا التقدم متوفرة بكثرة. على أنه لابد من



بعض الملاحظات الضرورية لفهم مضاعفات التقدم العثماني وانعكاسه على البلاد الإسلامية القديمة التي آل معظمها إلى الانضواء تحت جناح هذه الإمبراطورية الجديدة.

فلنلق نظرةً على مراحل التوسع العثماني: في منتصف القرن الرابع عشر، تغلغلت فرقة تركمانية في منطقة بيزنطة جنوب شرق بحر مرمرة، فأدى ذلك إلى استيلاء إمارتهم على Nicée وNicomédie وBrousse التي جعلوها عاصمتهم الأولى وبنوا فيها التحفة الفنية المعمارية: المسجد الأخضر. بعد ذلك، نقل مراد الأول عاصمته إلى أدرنه (أو أضنة (Edirne)) مفصحاً بذلك عن رغبته في أن يكون أوروبياً. كانت الإمبراطورية البيزنطية معزولة ومحاصرة؛ ولئن كان الوضع الدولي، وقدرة القسطنطينية على الدفاع عن نفسها، والحسابات السياسية للسلاطين العثمانيين قد أطالت قليلاً في عمر العاصمة «الرومانية» القديمة، فإن الدول البلقانية التي كانت سهلة المنال وأكثر فائدة، سحقها العثمانيون وضموها إلى سلطنتهم قبل نهاية القرن. وما من شك في أن ما جعل النصر يسيراً هو رضا المسيحيين به لا بل تعاون المسيحيين الناقمين على اللاتينيين مع الأتراك الذين استجابوا لنداء الفصائل المتصارعة في ما بينها؛ وما يسر النصر أيضاً هو الشعور بأن الخضوع لدولة قوية متسامحة تجاه الذين يوالونها، والتي سرعان ما ظهر أنها من حيث التنظيم تضارع ـ على الأقل ـ الدولة التي تحل محلها، هو الحل الأمثل، إن لم يكن الحل الأوحد، للبقاء على قيد الحياة. كما تعاون مع أوائل العثمانيين سكان محليون منهم من كان اعتنق الإسلام ومنهم من بقي غير مسلم. لكن ما كان أصيلاً واستثنائياً لدى العثمانيين، أياً كانت جوانب الشبه مع من سبقهم من الدول، هو أسلوبهم في إنشاء جيش قوي وحكومة حازمة ومتماسكة انطلاقاً من شعوب محلية ذات انتماءات متباينة. كان



جيشهم في أول الأمر يتكون من التركمان الغزاة وحدهم؛ ولما كان النصر يجر النصر، فقد كانت أعداد هؤلاء تتزايد أضعافاً مضاعفة بتدفقهم من الإمارات المجاورة، كما تتزايد في الوقت نفسه احتمالات عصيانهم وتمردهم، إذ كانت كل فرقة منهم تعمل لحسابها الخاص. لذا عمد العثمانيون إلى فعل ما فعله سواهم من قبلهم، فأنشأوا من العبيد الذين يجمعونهم في أثناء الحروب أو يبتاعونهم من تجار الرقيق، نواة جيشٍ مخلص لهم قادر على إحداث توازن مع العنصر التركماني. وليس في ذلك الفعل أي أصالة أو استثناء؛ إنما الأصالة والاستثناء يكمنان في كون العثمانيين أبطلوا العمل بهذا الأسلوب التقليدي في التجنيد العسكري، واستبدلوه في ظروف لم تدرس بعد ولم تتضح حتى يومنا هذا، بأسلوب آخر جديد يقوم على اختيار أطفال من أبناء الشعوب المخضعة وانتزاعهم من ذويهم ليربوا تربية إسلامية ويكوّنوا من أجل الوظائف السلطانية والخدمة العسكرية، وهو الأسلوب المعروف باسم دفشيرمه (devshirmeh) الذي ينتج «الجيش الجديد» (بالتركية: يني شيري (yeni cheri) التي غدت باللاتينية «جانيسير» (janissaires)، وبالعربية: «إنكشاري») وهو جيش المدفعية في زمن بات فيه سلاح المدفعية يحتل مكانة مهمة إلى جانب جيش الخيالة والفرسان. يجب ألا نخال أنه لم يكن بين المسيحيين من يشعر بوطأة هذا الأسلوب وقسوته، وغالباً ما كان يجبه بالرفض ولم ينطو على جوانب إيجابية. كان ذلك الأسلوب لا يوفر للدولة العثمانية الجيش اللازم والكبير عددياً فحسب، بل كان يوفر لها أيضاً القوة القادرة على تنظيم إدارة دولة موحدة حول السلطان، وعلى إحداث نوع من الانصهار بين الغالبين والمغلوبين كفيلٍ بخلق الوحدة بين الجميع. في بداية هذا التطور الجديد كان السلطان مراد ثم ابنه بايزيد قادرين في نهاية القرن الرابع عشر على ضم جميع الإمارات



التركمانية في آسيا الصغرى الغربية والوسطى، بدعم من المسيحيين الذين التجأوا إلى الشرق. أتاح هذا الضم للعثمانيين أن يحافظوا على قدرٍ من القوى التركية يقيم التوازن مع رعاياهم في البلقان. فعمدوا إلى نقل جماعات من السكان من بلد إلى آخر حفاظاً على التوازن الضروري بين القوى والموارد لاستئناف نشر الإسلام في تلك المجتمعات، فنقلوا جماعات من السلاف واليونان إلى آسيا الصغرى، ووضعوا جماعَات تركية في أوروبا.

بدا للحظة من الزمن، أن كل شيء ينهار. اجتاح تيمور آسيا الصغرى، وألقى القبض على بايزيد قرب أنقرة سنة 1402 وقتله. وعلى الفور، عمد الأمراء التركمان في آسيا الصغرى وغيرهم من الأمراء الذين كانوا يتحينون الفرصة للانتقام، إلى استعادة أراضيهم السابقة. أما في ما تبقى من الأراضي العثمانية فقد تنازع عليها أبناء بايزيد الذي لم يتسن له الوقت الكافي لكي يتخذ أي تدبير في ذلك الشأن. لكن ذلك لم يكن أكثر من مجرد تأجيل؛ فقد عاشت الدول التي استعيد تكوينها في آسيا الصغرى فترة من الزمن، وتمكن تحالف التركمان الأق قويلو (Aqqoyulu «الخروف الأبيض») في الشرق، من التغلب على تركمان إيران الغربية القرة قويلو (Qaraqoyulu «الخروف الأسود») وباتوا دولة قوية استعانت بها البندقية (فينيسيا) لمناوشة العثمانيين. لكن في الوقت نفسه انتشرت بين الجماعات التركمانية والكردية في آسيا الصغرى الشرقية والوسطى، دعواتٌ مناهضة للسنة، كدعوة أتباع قيزيلباش الذين أسسوا في مطلع القرن التالي المملكة الصفوية في إيران. أدى توقف عمليات الغزو والاحتلال، أي انقطاع مورد الغنائم، إلى وقوع اضطرابات اجتماعية كالتمرد الذي قاده قيديد سيماونا بدر الدين (Qadide Simawna Bedr ed-dîn). بيد أن لا بيزنطة ولا أوروبا ولا الشعوب البلقانية كانت قادرة ولا حتى راغبة حقاً في اقتناص الفرصة للقضاء على العثمانيين قبل



أن يتمكنوا مجدداً من استعادة قوتهم وإعادة بناء إمبراطوريتهم. وقد تمكنوا من ذلك خلال فترة زمنية قصيرة بفضل تماسكهم ووحدتهم، فأحرز محمد الفاتح نصراً مؤزراً على القسطنطينية العام 1453 منهياً بذلك إمبراطورية روما الشرقية. وبعد ذلك استولى على ما بقي من الدويلات اليونانية واللاتينية وغيرها في آسيا الصغرى (ترابزون) وفي شبه جزيرة البلقان. ثم جاء من بعده من أكمل التوسع العثماني في أوروبا إلى ما وراء نهر الدانوب. وشيئاً فشيئاً اكتمل توحيد آسيا الصغرى تحت سلطة بني عثمان، الذين باتوا لا مفر لهم بعد ذلك من مقارعة المماليك والإيرانيين؛ وسنرى كيف ألحق العثمانيون بإمبراطوريتهم بلاد ما بين النهرين برمتها، وكيف أنهوا في الوقت نفسه دولة المماليك التي رأينا أنها كانت آخذة في الانهيار، وذلك لأن المماليك لم يحسنوا بما فيه الكفاية استخدام الأسلحة النارية. وصل العثمانيون إلى الجزائر واليمن، وأصبحوا أسياد العالم الناطق بالعربية برمته تقريباً، ثم أسياد الملاحة في البحر المتوسط عندما احتلوا جزر قبرص ورودس وكريت.

الغرب الإسلامي، المغرب، غرناطة

عرف الغرب الإسلامي الذي أشرنا إلى الوحدة الواسعة الإسلامية المتوسطية التي أنجزها، تاريخاً موازياً لذلك الذي عرفه الشرق، مع بعض الفروق النسبية. وكان يتألف، منذ سقوط الموحدين، من مملكة غرناطة التي بقيت من إسبانيا المسلمة، ومن ثلاث دول في المغرب هي: دولة الحفصيين في الشرق (تونس وقسنطينة) ودولة المرينيين في الغرب (المغرب الأقصى) وبعض الأسر التي لم تكن مستقرة ولا قوية في تلمسان وحكمت الجزائر الشرقية. بقي المغرب ذا أكثرية من البربر، وبقيت تونس ذات أكثرية عربية، ولكن بقي الجميع يدينون بالمذهب المالكي الذي كان يدرس



في المدارس. وفي كل مكان ظهرت ونمت حلقات الصوفية المعروفة باسم الزوايا سواء كانت محلية المنشأ أو مشرقية الأصل؛ وفي كل مكان أيضاً بقيت التجارة ناشطة تغذيها القوافل القادمة من السودان عبر الصحراء، وبواخر الأوروبيين المهيمنة على البحر. وكان الذين بقوا من مملكة غرناطة ولم يغادروها يذبون بفخر واعتزاز ولكن بأسى ويأس عن حياض تراث ثقافي في وجه الخطر الذي يهدده بالاقتلاع، مدركين أنهم يعيشون أيامهم الأخيرة.

في هذه الظروف ظهر آخر روائع الحضارة الإسلامية الغربية وأكثرها أهمية. قصر الحمراء الذي كانت تقيم فيه أسرة الملك الناصر ملك غرناطة، وهو من الآثار النادرة لفن العمارة الإسلامي في العصور الوسطى، وأكثرها شهرةً وروعةً حيث تمتزج المتانة بالرقة، وبخاصة في قاعة الأسود، وهو مزيج موروث من فن العمارة في صروح أخرى، ولا يخفى فيه طابع الإنجازات العمرانية التي بناها بنو مرين في المغرب، والذي يعزى إلى فن العمارة الإسباني؛ المسجد الكبير في مدينة فاس الجديدة، ومدرسة العطارين التي تشهد على رفعة الثقافة المغربية التقليدية؛ فالفن الإسباني العربي بخزفه ذي اللمعان المعدني، وتقنياته المستوردة من إيران، وأسلحته الشهيرة، ومصنوعاته الجلدية. . . إلخ. المرهف بالتأكيد والأقل تنوعاً ربما عن الفن المشرقي، أورث إسبانيا تراثاً معمارياً لا سبيل لها إلى إنكاره؛ وقد عاش هذا الفن وعمر في البلدان التي استعادها المسيحيون، حيث ضمنت الأنظمة الجديدة، في البداية، للمسلمين المجارين (أو المدجنين (mudéjares)) الذين آثروا البقاء فيها، الحرية نفسها التي كان المسلمون قد ضمنوها للمستعربين الإسبان (موزاراب (Mozarabes)). وهؤلاء المجارون هم الذين بنوا وفقاً لتقاليد تراثهم المعماري، في مقابل الصروح التي يظهر فيها تأثير الفن القوطي، في



الشمال، صروحاً أخرى كالقصر (Alcazar) الذي بناه في إشبيلية عاهل مسيحي.

بحيوية لم تدم فترة طويلة، ولم تنتشر إلا ضمن نطاق محدود، تألق آخر نتاج فكري في إسبانيا على يد لسان الدين الخطيب، وبرز في المغرب ابن بطوطة وابن خلدون؛ فترك لنا الأول الذي ينتمي إلى جيل تلا جيل ماركو بولو انطباعات سجلها في أثناء رحلاته من كانتون إلى تومبوكتو، والتي لا تبزها كتابات زميله الرحالة البندقي في شيء، ولا تضاهيها فائدة. والثاني المتحدر من أسرة عربية إسبانية نزحت إلى المغرب، انتهى به الأمر إلى مصر حيث أتم في بداية القرن الخامس عشر مهنةً كان قد بدأها في مختلف الممالك الإسلامية الغربية. وتاريخ البربر الذي تركه لنا، وهو جزءٌ من تاريخ العالم الذي لاتعنينا أجزاؤه الأخرى، هو في رأينا مصدر معلومات لا ينضب معينه. وقد طغا عليه، برغم أهميته، المقدمة الشهيرة : فتلك هي المرة الأولى التي يوضح فيها كاتب أنه يتناول المجتمع البشري، على نحو ما يفعل عالم الاجتماع الحديث (السوسيولوجي le sociologue)، بوصفه موضوعاً للدراسة العلمية، لا بوصفه موضع اعتبارات أخلاقية. وهو يعتبر اليوم بحق قمةً من قمم الفكر في العصر الوسيط، بعدما أهمله أهل زمنه زمناً طويلاً، وكانوا عاجزين عن إدراك قيمته وأهميته الإبداعية.

تسارع تخلف الغرب الإسلامي في القرن الخامس عشر، فسقطت مملكة غرناطة العام 1492 ونشأ في شبه الجزيرة الإسبانية التي توحدت تحت سلطة أمراء «مسيحيين متشددين» مناخٌ جديد من التعصب الذي أدى إلى طرد العرب المسلمين (المور (les Mores)) وطرد اليهود في آن معاً. ولم تكن تلك المأساة شراً كلها، فالذين نزحوا من إسبانيا أتاحوا للمغرب أن يفيد من خبراتهم الحضارية



المتقدمة. غير أن المغرب بالذات كان آخذاً في التراجع: فبينما كان مسيحيو إسبانيا يشنون هجماتهم على شواطئ أفريقيا الشمالية لكي يقضوا على أعمال القرصنة في البحر المتوسط، كان البرتغاليون يهاجمون المغرب الأقصى ويتوغلون على طول الشواطئ الأفريقية ويستولون على الذهب القادم من السودان مروراً ببلدان المغرب. عاش مسلمو تونس والجزائر منضوين في الإمبراطورية العثمانية؛ أما المغرب الأقصى فقد بقي مستقلاً. بيد أن الانقلاب الاقتصادي الذي نجم عن الاكتشافات الكبرى وتقدم أوروبا وازدهارها فقد كانت بالنسبة إليه كارثةً لم يكن التغلب عليها وقفاً على إرادته وقدراته وحدها.

على أن الإسلام عوض بتفوقه على حضارات أدنى في أفريقيا السوداء، وعلى حضارات أخرى في جنوب شرق آسيا، ما خسره في حوض المتوسط. كانت القوافل المغربية قد نقلت الإسلام إلى السودان منذ وقت مبكر. وكانت دولة المرابطين تمارس ضغطاً شديداً على شعوب محلية بقيت جزئياً وثنية، ووجد حكامٌ محليون في الإسلام تعاليم ومبادئ تساعدهم على فرض سلطة سياسية أكثر حزماً من تلك التي كانت معروفةً في السودان حتى ذلك الحين. إلا أن إمبراطورية مالي (القرن الرابع عشر) بعاصمتها ووريثتها تومبوكتو، ثم إمبراطورية جاوا في القرن الخامس عشر وسعا نطاق عملهما من الغابات العذراء إلى واحات الصحراء المغربية حيث كانت الثقافة الإسلامية آخذةً في التوسع بفضل الفقهاء المغاربة والنازحين من الأندلس من كل الفئات. وكانت تشاد ملتقى التأثيرات المغربية والمصرية. ثم بعد ذلك بزمن قصير عمد تجار الرقيق الأوروبيون إلى قطع مسار النمو الثقافي الذي كان الإسلام قد أسهم في خلقه وإطلاقه في تلك المنطقة من العالم، من قبل أن تقع تحت النفوذ الغربي.



خاتمة

هكذا ينتهي تاريخ الإسلام التقليدي (الكلاسيكي)، فما بقي من الإسلام، قبل تحولات العالم المعاصر، إما أنه تدنت قيمته، وإما أنه تحول تحولاً عميقاً. في المغرب وفي إيران والهند، مازالت تعيش بعض القيم القديمة، لكن العالم العربي أصيب في الصميم، والإمبراطورية التركية التي باتت نصف أوروبية، والبلدان الأفريقية التي دخلت الإسلام حديثاً، وأندونيسيا لم تعد ما كان لمسلم من القرون الوسطى أن يتوقع رؤيته فيها من إسلام، لولا أن هذا الإسلام مازال يجهد اليوم في النهوض ليتبوأ مكاناً في عالم لم يعد عالمه. ومع ذلك، ففي كل مرحلة من تاريخ الإسلام، ثمة ما يدهش: ذلك أن تاريخ عدد قليل من الرجال كانوا معزولين في أول الأمر، مالبث أن غدا تاريخاً مشتركاً لعدد كبير من الشعوب التي انضمت إليه تباعاً وبقيت وفيةً له متشبثةً به. ويعلم المبشرون المسيحيون المعاصرون علم اليقين بأنه لا يمكن لمسلم أن يتزحزح عن دينه ويعتنق ديناً آخر. وفي العصور الوسطى، مهما كانت بدائية بعض الذين أتيحت لهم الظروف وأصبحوا على الرغم منهم أحياناً حكاماً لبلدان إسلامية، فإنهم سعوا كل بطريقته الخاصة وبأسلوبه الخاص، إلى أن يكونوا جديرين بالمناصب الرفيعة التي بلغوها.

ولا يمكن للمؤرخ أن يتحدث عن انهيار حضارة دامت زمناً طويلاً، برغم كل اضطراباتها ومواضع ضعفها وكانت بمثابة نجاح عظيم للإنسانية ومرحلةً أساسية من مراحل تاريخ الإنسان، من دون أن يشعر بحنين كئيب لا يجافي الموضوعية ولا يتنافى معها. لن يعيد التاريخ حضارة الإسلام التقليدي (الكلاسيكي) التي أفلت، لكنه يعيد طرح السؤال: لماذا ماتت تلك الحضارة، وبأقل من موت تام، وبأبطأ مما يظن، لكنها ماتت على أي حال، برغم انبعاثها بشكل



معين حول إسطنبول العثمانية؟ والأسباب فئتان: خارجية وداخلية، ومن الخطأ الفادح الاكتفاء بالكلام على هذه الفئة من الأسباب أو تلك من دون الأخرى. ومن البديهي أن تطور أوروبا بالوتيرة التي تعرفها العصور الحديثة كان لا يفسح في المجال قط أمام أي رد فعل يصدر عن أي من الذين يتخلفون عن اللحاق بها، وبانتظار الهيمنة والسيطرة التامة، فإن المنافسة الأوروبية التي خربت الإسلام، جعلته في مستوى أدنى من ذاك الذي أفلح في بلوغه سابقاً. وما يبقى علينا أن ندركه الآن، هو ليس معرفة لماذا لم يحصل في الإسلام التقدم الحاسم الذي حصل في أوروبا، بل معرفة لماذا لم يتمكن الإسلام عندما كان لايزال هناك متسعٌ من الوقت، من اللحاق بأوروبا أو من محاربتها؟ كيف استطاع عدد من السفن البرتغالية بعد جهد ملاحي طويل أن ينتزع مواقع في المحيط الهندي عاشت طويلاً تحت سيطرة الشرق الأوسط؟ لم يكن الإسلام وحده يشكو من جوانب الضعف هذه. الهند والصين كانت لهما مواطن ضعف أشد خطورةً، وبيزنطة في أوروبا المسيحية بالذات كان لها مثل جوانب الضعف هذه قبل أن يدهمها الموت، وكذلك وإلى حد ما، حوض المتوسط برمته في القرن السادس عشر. على أي حال، كان كل يشكو من ضعف خاص به. ومن دون اتهام أي شعب من الشعوب، فإن الحروب التي عانى منها الشرق والتي كانت تجعل في سدة الحكم وافدين جدداً ذوي طباع فظة، وتقطع صلتهم جزئياً بالثقافات التي تصلهم بالعالم المتوسطي، يتحمل كل من أصحابها قسطاً من مسؤولية تراجع الإسلام. وربما أيضاً وببساطة تامة، لأن الإسلام عاش ثقافاته زمناً طويلاً، واستنفد كل أشكال هذا التراث المتنوعة ولكن القديمة، فكان يصعب عليه أن ينفض عنه جانب القدم هذا ليتبع سبلاً جديدة. كل حضارة مصيرها الفناء، لكن الحضارات كلها أيضاً تقدم إلى الشعوب التي خلقتها برهان قدرتها على خلق الحضارة، وبرهان



قدرتها كذلك على خلقها من جديد. ومهما يكن من أمر، فإن الغرب لن ينسى أنه تتلمذ على يد ابن سينا وعلى يد ابن رشد وغيرهما، وأن كاتدرائية دو بوي (La cathédrale du Puy) في قلب فرنسا بالذات ما كان لها أن تصل إلى ما وصلت إليه لولا مسجد قرطبة.




مكتبة
الفكر الجديد

الثبت التعريفي

حكومة/ حكم (gouvernement): مع أن الأمر (صاحب الأمر، أولي الأمر) هو الحكم والأمير (أمير المؤمنين) هو الحاكم، ووقع الحكم بين الأمر والقضاء (حكم، محكمة. . . إلخ) فقد ترجمنا gouvernement بـ حكومة حيناً، وحكم حيناً آخر، بحسب مقتضى الكلام.

صراطية (orthodoxie): جرت العادة على ترجمة «orthodoxie» بالـ «سنة»، لكن أرثوذكسية لا تتلاءم على الدوام مع «سنة» فهي إذا كانت في منشأ دلالتها تفيد «المذهب الديني الرسمي»، فقد صارت تستعمل عندما شاع استعمالها للدلالة على المذهب الرسمي، سواء أكان دينياً أم مذهبياً أم سياسياً أم غير ذلك، بوصفه المذهب الأصح أو الأسلم، لذا نقترح لها «صراطية» التي تفيد سواء السبيل أو الطريق القويم. . . إلخ.

علويون (Alawites) وعليون (Alides): يستخدم المؤلف كلمتين للدلالة على شيعة علي Alawites وAlides وذلك لكي يميز بين فئتين منهم، قبل وفاته وبعدها: العلويون (Alawites) التي تدل على شيعته وأنصاره في حياته فتشمل كل من أيدوه وبايعوه وطالبوا بالخلافة له وتتعدى دلالتها الجماعة التي تشكل منها مذهب ينتسب إليه ويجله إلى حد اعتباره على الرغم من استيائه منهم، ومازال لهذا المذهب



أتباع في بعض البلدان العربية. أما العلويون الذين طالبوا بعد وفاة علي بأن تكون الخلافة في أبناء علي وأبنائهم وأحفادهم والمتحدرين من صلبه ولم يتشكل منهم مذهب، بل كانوا يستندون في عملهم السياسي وحركات التمرد التي قاموا بها خلال حكم الخلفاء الأمويين والعباسيين، إلى شيعة علي والمؤيدين لحق آله في الخلافة، فيشير إليهم المؤلف بتسمية أخرى هي Alides. التزاماً بهاتين التسميتين وتمييزاً لدلالة كل منهما جعلنا علويين مقابل Alawites التي تدل على مؤيدي علي بعامة، وعليين مقابل Alides التي تدل على سلالة علي بخاصة، مع أن كلمة علويين كانت تشمل هؤلاء وأولئك جميعاً.

لائكي (laïc) ولائكية (laïque): المشكلة الناتجة من ترجمة laïque أو laïc إلى العربية بـ «علماني» وlaïcité بـ «علمانية» هي أن هذه العبارة لا تظهر الدلالة الأساسية التي تنطوي عليها: الحياد إزاء المجال الديني، لا مواجهة الدين بالعلم. واللبس الناتج عن ترجمتها بعلماني وعلمانية، يكمن في اختلاط دلالتين في مفردة واحدة، هما دلالة علم التي تختلف عن دلالة الحياد التي يفيد بها اللفظ بالأجنبية؛ فالدلالتان لا تشتركان في تغطية حقل المعنى نفسه. لذا يقترح البعض اعتماد اللفظ الأجنبي نفسه (لائكي، ولائكية) لارتباط دلالته بمرجعية فكرية (paradigme) أجنبية على نحو اعتماد ألفاظ أخرى باللغات التي توجد فيها مرجعياتها الفكرية لا في العربية وحدها، بل في سائر اللغات التي تترجم إليها هذه الألفاظ، تماماً على نحو ما كان يفعل المترجمون العرب في عصر الترجمة الذهبي حين نقلوا عن علوم الإغريق والفرس والروم وغيرهم، وكما يحدث اليوم في طائفة كبيرة من المفردات التي باعتمادها ألفاظاً أجنبية تعتمد في الوقت نفسه مرجعياتها الفكرية التي أنشأتها: ديمقراطية، ليبرالية، أشعة إكس، إنترنت... إلخ.



ثبت المصطلحات

إجارة طويلة الأمد	emphythéose
أداة لقياس منسوب النيل	nilomètre
أراض	domaines
أراضي تلجئة	terre recommandée
أراضي دولة	domaines de l'état
إقطاعة	fief
إقطاعة صغيرة	manse
إقطاعي	seigneur
إلجاء	recommandation
أيديولوجية (نظام فكري)	idéologie
بورجوازية (ثرية)	bourgeoisie
بيروقراطية (مكتبية)	bureaucratie
تترارشية	tétrarchie
جماهير (العامة/ الرعية)	masses
جيوبونيكا	géoponika



mobilité	حراك
quint	خمس
état	دولة
dynastie	دولة/ أسرة/ أسرة حاكمة
sole (par soles)	زرعة/ عمرة (كل زراعة تتعاقب في المكان نفسه)
pouvoir	سلطة
loi	شريعة
biens d'état	صواف
moulin à eau	طاحونة مائية
moulin à vent	طاحونة هوائية
dîme	عشر
contrat d'irrigation	عقد سقاية/ عقد مساقاة
contrat de métayage	عقد مزارعة/ عقد مؤاكرة
contrat de complant	عقد مغارسة/ عقد غراسة
gnose	غنوصية
butin immobilier de la conquête	فيء
serf	قن
colonat	قنانة زراعية
glèbe	قـيـن
araire (méditerranéen)	محراث بسيط (مستخدم في حوض المتوسط)
charrue lourde	محراث ثقيل
métayer	مزارع



meule	مطحنة يدوية
balancier ou treuil	ملفافة
arbalète	منجنيق
monophysistes	مونوفيزيون (القائلون بالطبيعة الواحدة)
métayage	مؤاكرة/ مزارعة
roues à godet (norias)	ناعورة
système collectif de culture par soles	نظام جماعي لزراعة الأرض بالتناوب
fondation permanente	وقــف
intendant	وكيل




مكتبة
الفكر الجديد

المراجع

Books

Al-Duri, Abdalaziz. *Ta'rîkh al-Irâq al-Iqtisâdî fi'l-qarn al-râbî.* Bagdad: [n. pb.], 1948.

Amari, Michele. *Storia dei Musulmani di Sicilia*. Catania: R. Prampolini, 1933-1939. 3 vols.

Amin, Ahmad. *Fadjr al-Islam, Duhâ al-Islam, Zuhr al-Islam*. Caire: [n. pb.], 1942-1949. 7 vols.

Andrae, Tor. *Mahomet, sa vie et sa doctrine*. Traduit de Suédois. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1945.

L'Arabie avant l'Islam. Sous la direction de Sergio Noja. Aix-en-Provence: Edisud, 1994.

Arendonk, Cornelis van. *Les débuts de l'imamat zaydite au Yémen*. Traduction française par Jacques Ryckmans. Leyde: E. J. Brill, 1960.

Arié, Rachel. *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides, 1232-1492*. Paris: E. de Boccard, 1973.

———. *España musulmana: Siglos VIII-XV*. Barcelona: ed. Labor, 1983.

Arkoun, Mohammed. *Essais sur la pensée islamique*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1973.

Arnaldez, Roger. *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. Paris: J. Vrin, 1956.



———. *Lectures du Coran*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1982.
———. *Miskawayh*. Paris: [s. n.], 1969.
———. *La pensée arabe*. Paris: PUF, 1985. (Que Sais-Je?; no. 915)
———. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.
Ashtor, Eliyahu. *Histoire des prix et des salaires dans l'orient médiéval*. Paris: S. E. V. P. E. N., 1969.
———. *Levant Trade in the Later Middle Ages*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1983.
———. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1976.
Ayalon, David. *Gunpowder and Firearms in the Mamluk kingdom; a Challenge to a Mediaeval Society*. London: Vallentine, Mitchell, [1956].
———. *The Mamluk Military Society*. London: Variorum Reprints, 1979.
———. *Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols, and Eunuchs*. London: Variorum Reprints, 1988.
———. *Studies on the Mamlouks of Egypt (1250-1517)*. London: Variorum Reprints, 1977.
Azīzī, Muhsin. *La domination arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran*. Paris: Les Presses modernes, 1938.
Balard, Michel. *Les croisades*. Paris: MA éditions, 1988.
Baron, Salo Wittmayer. *Histoire d'Israël*. Paris: Presses universitaires de France, 1960.
———. *A Social and Religious History of the Jews*. 2nd ed., rev. New York: Columbia University Press, 1960.
Barrāwī, Rāshid. *Halat Misr al-iqtisādīyah fī ahd al-Fātimīyīn*. Le Caire: [n. pb.], 1968.
Barthold, Vasiliĭ Vladimirovich. *Histoire des Turcs d'Asie centrale*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1946.
———. *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. London: Luzac & co., 1928.
Bausani, Alessandro. *La letteratura persiana*. Milano: Accademia, [1968].
Bernus-Taylor, Marthe. *L'art en terres d'Islam*. Paris: Desclée de Brouwer, 1988.



Berthier, Paul. *Les anciennes sucreries du Maroc: L'hydraulique*. Rabat: [s. n.], 1969. 2 vols.

Bianquis, Thierry. *Damas et la Syrie sous la domination fatimide: 359-468/ 969-1076: Essai d'interprétation de chroniques arabes médiévales*. Damas: Institut français de Damas, 1986-1989. 2 vols.

Bibliographie de l'histoire médiévale en France: (1965-1990). Paris: Publications de la Sorbonne, 1992.

Blachère, Régis. *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C*. Paris: A. Maisonneuve, 1952-1966. 3 vols.

Bolens, Lucie. *Agronomes Andalous du moyen-âge*. Genève: Droz, 1981.

Bombaci, Alessio. *Storia della letteratura turca dall'antico impero di Mongolia all'odierna Turchia*. Milano: Nuova accademia editrice, [1956].

Bosch Vilá, Jacinto. *Los almoravides*. Tetuán: [n. pb.], 1956.

Bosworth, Clifford Edmund. *The Ghazbawids*. Edinburgh: [n. pb.], 1965.

———. *The Islamic Dynasties; a Chronological and Genealogical Handbook*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967.

———. *The Medieval History of Iran, Afghanistan, and Central Asia*. London: Variorum Reprints, 1977.

Bovill, E. W. *The Golden Trade of the Moors*. London; New York: Oxford University Press, 1957.

Boyle, John Andrew. *The Mongol World Empire, 1206-1370*. Preface by Owen Lattimore. London: Variorum Reprints, 1977.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Literatur*. Leiden: [n. pb.], 1937-1942.

Brunschvig, Robert. *La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XV siècle*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1940-1947. 2 vols.

Bulliet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

———. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.



Busse, Heribert. *Chalif und Grosskönig; die Buyiden im Iraq (945-1055)*. Beirut: In Kommission bei F. Steiner, Wiesbaden, 1969.

———. *Die Buyiden in Iraq*. Hamburg: [n. pb.], 1968.

Caetani, Leone. *Annali dell'Islâm, compilati da Leone Caetani, principe di Teano*. Milano: U. Hoepli, 1905-1926. 10 vols.

Cahen, Claude. *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval: VIIe-XVe siècle*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

———. *Leçons d'histoire musulmane*. Paris: Centre de documentation universitaire, 1957.

———. *Orient et occident au temps des croisades*. Paris: Aubier Montaigne, 1983.

———. *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*. Damas: Institut français, 1977.

———. *Preottoman Turkey*. London: Dublin Printed, 1968.

———. *Turcobyzantina et Oriens Christianus*. Préface de Hélène Ahrweiler. London: Variorum Reprints, 1974.

———. *La Turquie pré-ottomane*. Istanbul: Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, 1988.

The Cambridge History of Arabic Literature. General ed. Prof. A. F. L. Beeston, Prof. T. M. Johnstone, Prof. J. D. Latham. London; New York: Cambridge University press, 1983-1990. 3 vols.

The Cambridge History of Iran. Cambridge: Cambridge University Press, 1968-1991. 7 vols.

Vol. 4: *The Period from the Arab Invasion to the Saljûq.*

Vol. 5: *The Saljûq and Mongol Periods.*

Vol. 6: *The Timurid and Safarid Periods.*

The Cambridge History of Islam. Edited by P. M. Holt, Ann K. S. Lambton [and] Bernard Lewis. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. 2 vols.

Vol. 1: *The Central Islamic Lands.*

Vol. 2: *The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization.*



Canard, Marius. *Byzance et les musulmans du proche orient.* Londres: Variorum Reprints, 1973.

———. *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazîra et de Syrie.* Alger: Impr. «La Typo-Litho» et J. Carbonal réunies, 1951.

Cattenoz, Henri Georges. *Tables de concordance des ères chrétienne et hégirienne.* Casablanca: Editions techniques nord-africaines, 1954.

Chapoutot-Remadi, M. *Liens et relations au sein de l'élite mamluke sous les premiers sultans bahrides (648/1250-741/1340).* Damas: [s. n.], 1995.

Chiauzu, Gioia [et al.]. *Maghreb médiéval: L'apogée de la civilisation islamique dans l'occident arabe.* Aix-en-Provence: Edisud, 1991.

Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale: De la convergence à l'expulsion. Sous la direction de Ron Barkai. Paris: Editions du Cerf, 1994.

Cook, Michael. *Muhammad.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1983.

Le Coran. Traduit par Régis Blachere. Paris: [s. n.], 1947-1950. 3 vols.

Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique.* Paris: Gallimard, 1964.

Cornu, Georgette. *Atlas du monde arabo-islamique à l'époque classique: IXe-Xe siècles.* Leiden: E. J. Brill, 1983-1985. 4 vols.

Creswell, Keppel Archibald Cameron. *Early Muslim Architecture.* Oxford: The Claredon press, 1932-1940.

———. *The Muslim Architecture of Egypt.* Oxford: Clarendon Press, 1952-1959.

Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.

———. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1980.

——— and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the*



First Centuries of Islam. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986.

——— and Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1977.

Daniel, Norman. *Islam and the West; the Making of an Image*. Edinburgh: Edinburgh University Press, [1964].

Daoulatli, Abdelaziz. *Tunis sous les Ḥafṣides: Evolution urbaine et activité architecturale*. Tunis: Institut national d'archéologie et d'art, 1976.

Darragh, Ahmad. *L'Egypte sous le règne de Barsbay*. Damas: Institut français de Damas, 1961.

Dashrawi, Farhat. *Le califat fâtimide au Maghreb (909-969): Histoire politique et institutions*. Tunis: S. T. D., 1981.

Décobert, Christian. *Le mendiant et le combattant: L'institution de l'islam*. Paris: Seuil, 1990.

Dennett, Daniel Clement. *Conversion and the Poll tax in Early Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1950.

Deny, Jean. *Philologiae Turcicae fundamenta*. Aquis Mattiacis [Wiesbaden]: F. Steiner, 1959-1964.

De Sacy, Silvestre. *Exposé de la religion des Druses*. Paris: [s. n.], 1838.

Diehl, Charles. *Le monde oriental de 395 à 108*. Paris: Les presses universitaires de France, 1936. (Histoire générale - Histoire du moyen âge; 3)

Djaït, Hichem. *Al-Kûfa, naissance de la ville islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1986.

———. *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*. Paris: Gallimard, 1989.

Dols, Michael Walters. *The Black Death in the Middle East*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1976.

Donner, Fred McGraw. *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Ducellier, Alain [et al.]. *Le moyen âge en Orient: Byzance et l'Islam*. Paris: Hachette supérieur, 1990. (Histoire université)



Dussaud, René. *La pénétration des arabes en Syrie avant l'Islam.* Paris: P. Geuthner, 1955.

L'eau et les hommes en méditerranée. Paris: CNRS, 1987.

Eickhoff, Ekkehard. *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland.* Berlin: De Gruyter, 1966.

Elisséeff, Nikita. *Nur ad-Din.* Paris: [n. pb.], 1967. 3 vols.

———. *L'orient musulman au moyen âge, 622-1260.* Paris: A. Colin, 1977. (Collection U).

Encyclopédie de l'Islam. 4 vols.

Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval: Xe-XVe siécle. Paris: Presses universitaires de France, 1995. 3 vols. (Nouvelle Clio)

Vol. 1 : *L'évolution politique et sociale.*

Ettinghausen, Richard. *La peinture arabe.* Traduit de l'anglais. Paris: [s. n.], 1967.

Fahmy, A. *Arab Seapower in the Eastern Mediterranean.* London: [n. pb.], 1967.

Fattal, Antoine. *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam.* Beyrouth: Impr. catholique, 1958.

Fiey, J. M. *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad, 749-1258.* Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1980.

Fossier, Robert [et al.]. *Le moyen âge.* Paris: A. Colin, 1982-1983. 3 vols.
Vol. 1: *L'évolution politique et sociale.*

Frye, Richard Nelson. *The Golden Age of Persia: The Arabs in the East.* London: Weidenfeld and Nicolson, 1975.

Gabrieli, Francesco. *La letteratura araba.* [Firenze] Sansoni; [Milano]: Accademia, [1967].

Garcin, Jean-Claude. *Un centre musulman de la Haute-Egypte médiévale, Qūs.* Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1976.

———. *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Egypte médiévale.* London: Variorum reprints, 1987.



Gardet, Louis. *La cité musulmane: Vie sociale et politique*. Paris: J. Vrin, 1954.

———. *Les hommes de l'Islam: Approche des mentalités*. Paris: Hachette, 1977. (Le temps et les hommes)

———. *L'Islam, religion et communauté*. Paris: [s. n.], 1967.

Gaudefroy-Demombynes, Maurice. *Mahomet*. Paris: A. Michel, 1957.

Gazagnadou, Didier. *La poste à relais: La diffusion d'une technique de pouvoir à travers l'Eurasie: Chine, Islam, Europe*. Paris: Editions Kimé, 1994.

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Arabic Literature, an Introduction*. 2ed. rev. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Gil, Moshe. *A History of Palestine, 634-1099*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Goichon, Anne-Marie. *Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Paris: [s. n.], 1953.

Goitein, S. D. *Jews and Arabs, their Contacts Through the Ages*. New York: Schocken Books, [1955].

———. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley: University of California Press, 1967-1988. 5 vols.

———. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1966.

Goldziher, Ignác. *Muhammedanische studien*. Halle A. S.: M. Niemeyer, 1888-1890.

———. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg: C. Winter, 1925.

Gottschalk, Hans Ludwig. *Al-Malik al-Kamil von Egypten und seine Zeit*. Wiesbaden: O. Harrasowitz, 1958.

Gray, Bail. *La peinture persane*. Traduit de l'anglais. Paris: [s. n.], 1967.

Grousset, René. *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*. Paris: [s. n.], 1936-1938.

Grumel, Venance. *Traité d'études byzantines, I, la chronologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1958.



Grunebaum, Gustave Edmund. *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*. London: Variorum Reprints, 1976.

———. *L'Islam médiéval: Histoire et civilisation*. Traduit de l'anglais par Odile Mayot. Paris: Payot, 1964.

———. *Propyläen Weltgeschichte*. Berlin; Wien: Frankfurt: Propyläen Verlag, 1963.

———. *Themes in Medieval Arabic Literature*. London: Variorum Reprints, 1981.

——— (ed.). *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, [1955].

Guichard, Pierre. *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIe siècles*. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1991.

———. *Les musulmans de valence et la reconquête*. Damas: Institut français, 1990-1991. 2 vols.

Hasan, Zakī Muhammad. *Les Tulunides, étude de l'Egypte musulmane à la fin du IXe siècle, 868-905*. Paris: Busson, 1933.

Herzfeld, Ernst. *Geschichte der Stadt Samarra*. Berlin: [n. pb.], 1948.

Heyd, Wilhelm. *Histoire du commerce du Levant*. Paris: [n. pb.], 1885.

Histoire de l'art. Paris: Gallimard, 1961. (Encyclopédie de la Pléiade)

Histoire de l'empire ottoman. Sous la direction de Robert Mantran. Paris: Fayard, 1989.

Histoire des Espagnols. Editée par Bartolomé Bennassar. Paris: A. Colin, 1985.

Histoire du Maroc. Sous la direction de Jean Brignon avec collaborateurs. Paris: Librairie nationale, 1967.

Histoire générale de l'Afrique. Paris: Unesco, 1985-1990.

Histoire générale des civilisations. Paris: [s. n.], 1955.

L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives. Paris: Le Seuil, 1991.

Histoire universelle, II, De l'Islam à la réforme. Publié sous la direction de René Grousset et Emile G. Léonard. Paris: Gallimard, 1965.



Historians of the Middle East. Edited by Bernard Lewis and P. M. Holt. London; New York: Oxford University Press, 1962.

History of the Crusades. Ed. Kenneth M. Setton. Philadelphia: [n. pb.], 1958-1962. 2 vols.

Hodgson, Marshall G. S. *The Order of the Assassins*. La Haye: [n. pb.], 1955.

———. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1974. 3 vols.

Holt, Peter Malcolm. *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*. London; New York: Longman, 1986.

Hourani, Albert Habib. *Histoire des peuples arabes*. Trad. de l'anglais par Paul Chemla. Paris: Edition du Seuil, 1993.

Hourani, George Fadlo. *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*. Princeton: Princeton University Press, 1951.

Humphreys, R. Stephen. *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*. Albany: State University of New York Press, 1977.

Idris, Hady Roger. *La Berbérie orientale sous les Zirides*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1962. 2 vols.

Inalcik, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*. Translated by Norman Itzkowitz and Colin Imber. London: Weidenfeld and Nicolson, [1973].

———. *Studies in Ottoman Social and Economic History*. London: Variorum Reprints, 1985.

Irwin, Robert. *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382*. London: Croom Helm, 1986.

Islam and the Trade of Asia; a Colloquium. Edited by D. S. Richards. Oxford: University of Pennsylvania Press, 1970.

Islamic City. Edited by A. Hourani and S. M. Stern. Oxford: [n. pb.], 1970.



Islamic Civilisation, 950-1150. Edited by D. S. Richards. Oxford: Distributed by Faber, 1973.

The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History. Edited by A. L. Udovitch. Princeton, N. J.: Darwin Press, 1981.

Jacquart, Danielle et Françoise Micheau. *La médecine arabe et l'occident médiéval*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1990.

Julien, Charles-André. *Histoire de l'Afrique du nord*. ed. refondue par Roger Le Tourneau. Paris: [s. n.], 1952.

Kably, Mohammed. *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du «moyen-âge»*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1986.

Kennedy, Hugh. *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*. London: Barnes & Noble, 1981.

———. *The Prophet and the Age of the Caliphate*. London: [n. pb.], 1986.

Khaneboubi, Ahmed. *Les premiers sultans mérinides: 1269-1331: Histoire politique et sociale*. Préface de Bernard Guillemain. Paris: L'Harmattan, 1987.

Köprülü, Mehmet Fuat. *Les origines de l'Empire ottoman*. Paris: [s. n.], 1937.

Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1992.

Kremer, Alfred. *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*. Vienne: [n. pb.], 1875-1877.

Lagardère, Vincent. *Les Almoravides jusqu'au règne de Yusuf B. Tasfin (1039-1106)*. Paris: L'Harmattan, 1989.

———. *Campagnes et paysans d'Al-Andalus (VIII-XVème siècles)*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1993.

———. *Le vendredi de Zallâqa*. Paris: L'Harmattan, 1989.

Lambton, Ann K. S. *Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic, and Social History, 11th-14th Century*. London: [n. pb.], 1988.

———. *Landlords and Peasants in Persia*. London: [n. pb.], 1953.



———. *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1981.

Lammens, Henri. *L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*. Beyrouth: Impr. Catholique, 1928.

———. *Le berceau de l'Islam: L'arabie occidentale à la veille de l'hégire*. Romae: Sumptibus Pontificii instituti biblici, 1914.

———. *Le califat de Yazid Ier*. Beyrouth: Imprimerie catholique, [1921].

———. *Etudes sur le siècle des Omayyades*. Beyrouth: Impr. catholique, 1930.

———. *La Mecque à la veille de l'hégire*. Beyrouth: Impr. Catholique, 1924.

Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya*. Le Caire: Impr. de l'institut français d'archéologie orientale, 1939.

———. *La profession de foi d'Ibn Batta*. Damas: Institut Français de Damas, 1958.

———. *Les schismes dans l'islam*. Paris: Payot, 1965.

Lapidus, Ira Marvin. *A History of Islamic Societies*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1988.

———. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

Laroui, Abdallah. *Histoire du Maghreb: Essai de synthèse*. Paris: [s. n.], 1970.

Lassner, Jacob. *The Shaping of Abbasid Rule*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.

The Legacy of Muslim Spain. Edited by Salma Khadra Jayyusi; Chief Consultant to the Editor, Manuela Marín. Leiden; New York: E. J. Brill, 1992. (Handbuch der Orientalistik)

Le Tourneau, Roger. *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1969.

———. *Fes in the Age of the Marinids*. Oklahoma: [n. pb.], 1964.



Lev, Yaacov. *State and Society in Fatimid Egypt*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1991.

Lévi-Provençal, Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Paris: [s. n.], 1944-1953. 3 vols.

Lewis, Archibald Ross. *Naval Power and Trade in the Mediterranean*. Princeton: Princeton University Press, 1951.

Lewis, Bernard. *Les Arabes dans l'histoire*. Neuchâtel: [s. n.], 1954.

———. *The Assassins*. London: [n. pb.], 1968.

———. *The Origins of Ismailism*. Cambridge: W. Heffer, 1940.

Løkkegaard, Frede. *Islamic Taxation in the Classic Period*. With Special Reference to Circumstances in Iraq. Copenhagen: Branner & Korch, 1950.

Lombard, Maurice. *Espaces et réseaux du haut moyen âge*. Paris: [s. n.], 1971.

———. *L'Islam dans sa première grandeur (VIII-XIe siècles)*. Paris: Flammarion, 1971.

———. *Monnaie et histoire d'Alexandre à Mahomet*. Paris: [s. n.], 1971.

Lyons, Malcolm Cameron and David Edward Pritchett Jackson. *Saladin: The Politics of the Holy War*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1982.

Madelung, Wilferd. *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin: De Gruyter, 1965.

Magid, Abd al-Munim. *Nuzûm al-Fâtimiyin*. Le Caire: [s. n.], 1955. 2 vols.

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History; a Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London: G. Allen and Unwin, [1957].

Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

———. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*. With Special Reference to Scholasticism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.



Mantran, Robert. *L'expansion musulmane, VIIe-XIe siècles*. Paris: Presses universitaires de France, 1969. (Nouvelle Clio; no. 20)

Marçais, Georges. *L'architecture musulmane d'occident*. Paris: Arts et métiers graphiques, 1954.

———. *La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge*. Paris: Editions Montaigne, [1948].

Martel-Thoumian, Bernadette. *Les civils et l'administration dans l'état militaire mamlûk: IXe-XVe siècle*. Damas: Institut français de Damas, 1991.

Marthe, Bernus-Taylor. *L'art en terres d'Islam*. Paris: [s. n.], 1988.

Massignon, Louis. *La passion d'al-Halladj*. Paris: [s. n.], 1932.

Mauny, Raymond. *L'ouest africain au moyen âge*. Dakar: IFAN, 1959.

Menéndez Pidal, Ramón. *La España del Cid*. Madrid: Editorial Plutarco (s.a.), 1929.

Mez, Adam. *Die Renaissanz des Islams*. Heidelberg: [n. pb.], 1922.

Miquel, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu de 11e siècle*. Paris: Mouton, 1967.

Miranda, Ambrosio Huici. *Historia politica del Imperio Almohade*. Tetuán: [n. pb.], 1956-1957. 2 vols.

Monneret de Villard, Ugo. *Lo studio dell'Islām in Europa nel XIIe nel XIII secolo*. Rome: [n. pb.], 1944.

Morabia, Alfred. *Le Gihad dans l'Islam médiéval*. Paris: A. Michel, 1993.

Morgan, David. *Medieval Persia: 1040-1797*. London; New York: Longman, 1988.

———. *The Mongols*. Oxford: B. Blackwell, 1986.

Mottahedeh, Roy P. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980.

Nagel, Tilman. *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats*. Bonn: [n. pb.], 1971.

Nasr, Seyyed Hossein. *Sciences et savoir en Islam*. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Guinhut. Paris: Sindbad, 1979.



Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qoráns, von Theodor Nöldeke*. Leipzig: T. Weicher, 1909-1938.

Otto-Dorn, Katharina. *L'art de l'Islam*. Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Simon. Paris: A. Michel, 1967.

Pellat, Charles. *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam, 7e-15e s*. London: Variorum Reprints, 1976.

———. *Langue et littérature arabes*. Paris: A. Colin, 1952.

———. *Le milieu basrien et la formation de Ǧāḥiz*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1953.

Pérès, Henri. *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*. 2. éd. rev. et corr. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1955.

Petry, Carl F. *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1971.

Peyronnet, Georges. *L'Islam et la civilisation islamique: VIIe-XIIIe siècle*. Paris: A. Colin, 1992.

Pipes, Daniel. *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*. New Haven: Yale University Press, 1981.

Planhol, Xavier de. *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Paris: Flammarion, 1968.

Pope, Arthur Upham. *A Survey of Persian art from Prehistoric Times to the Present*. London, New York: Oxford University Press, 1938-1939. 12 vols.

Popović, Alexandre. *La révolte des esclaves en Iraq au IIIe, IXe siècle*. Paris: P. Geuthner, 1976.

Pouzet, Louis. *Damas au VIIe-XIIIe siècle: Vie et structures religieuses d'une métropole islamique*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1986.

Précis de l'histoire d'Egypte. Par divers historiens et archéologues. Le Caire: Institut français d'archéologie du Caire, 1932-1935.

Raghib, Yusuf. *Marchands d'étoffe du Fayyoum au IIIe- IXe siècle d'après leurs archives*. Le Caire: IFAO, 1982-1992. 3 vols.

Rashed, Roshdi. *Entre arithmétique et algèbre: Recherches sur l'histoire des mathématiques arabes*. Paris: Les Belles lettres, 1984.



Rodinson, Maxime. *Islam et capitalisme*. Paris: Editions du Seuil, 1966.

———. *Mahomet*. Paris: Le club français du livre, 1961.

Rosenthal, Franz. *The Classical Heritage in Islam*. London: Routledge, 1980.

———. *Das Fortleben der Antike im Islam*. Zürich: Artemis Verlag, [1965].

———. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. Cambridge: [n. pb.], 1951-1954. 3 vols.

Rypka, Jan. *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig: [n. pb.], 1959.

Sabari, Simha. *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbasside, IXe-XIe siècles*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1981.

Sadighi, Gholam Hossein. *Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire*. Paris: Les Presses modernes, 1938.

Sauvaget, Jean. *Alep: Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIXe siècle*. Paris: [s. n.], 1941. 2 vols.

———. *Introduction à l'histoire de l'orient musulman*. ed. refondue et complétée par Claude Cahen. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1961.

Schacht, Joseph. *Esquisse d'une histoire du droit musulman*. Traduit de l'anglais par Jeanne et Félix Arin. Paris: M. Besson, 1952.

———. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

Serjeant, Robert Bertram. *The Portuguese of the South Arabian Coast*. Cambridge: [n. pb.], 1967.

Serres, Michel. *Eléments d'histoire des sciences*. Paris: Bordas, 1989.

Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1953-2003.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden: E. J. Brill, 1967.



Shaban, M. A. *The Abbasid Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

———. *Islamic History, a New Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971-1976.

Tome 1: *600-750*.

Tome 2: *750-1055*.

Shatzmiller, Maya. *Labour in the Medieval Islamic World*. Leiden [The Netherlands]; New York: E. J. Brill, 1994.

Shorter Encyclopedia of Islam. Leiden: [n. pb.], 1946.

Silvestre de Sacy, Antoine-Isaac. *Exposé de la religion des Druzes*. Paris: Impr. royale, 1838. 2 vols.

Sivan, Emmanuel. *L'Islam et la croisade, idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1969.

Sourdel, Dominique. *La civilisation de l'Islam classique*. Paris: Arthaud, 1968.

———. *Gouvernement et administration dans l'Orient islamique jusqu'au milieu du XIe siècle*. Leyde: [s. n.], 1988.

———. *L'Islam médiéval*. Paris: PUF, 1979.

———. *Le vizirat abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*. Damas: Institut français de Damas, 1959-1960.

——— et Janine Sourdel-Thomine. *La civilisation de l'Islam classique*. [Paris]: Arthaud, 1968.

Spuler, Bertold. *Die Mongolen in Iran*. Berlin: Akademie-Verlag, 1968.

———. *Handbuch der Orientalistik*. Leiden: E. J. Brill, 1953.

———. *Iran in frühislamisce Zeit*. Wiesbaden: F. Steiner, 1952.

Steinschneider, Moritz. *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*. Graz: [n. pb.], 1960.

Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day. Edited by M. A. Cook. Oxford: [n. pb.], 1970.

Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane. *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam; actes du*



symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux 25-29 juin 1956. Organisé par R. Brunschvig et G. E. Von Grunebaum avec le concours de A. Abel [et al.]. Paris: Besson, Chantemerle, 1957.

Talbi, Mohamed. *L'Emirat Aghlabide*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1967.

———. *Etudes d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*. Tunis: [s. n.], 1982.

Taton, René. *Histoire générale des sciences*. Paris: Presses universitaires de France, 1957-1964.

Terrasse, Henri. *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle*. Paris: [s. n.], 1934.

———. *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du Protectorat francais*. Casablanca: Paris printed, 1949.

Turki, Abdel Magid. *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane: Aspects polémiques*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

Université Saint-Joseph (Beyrouth). Faculté orientale. *Mélanges de la Faculté orientale*. Beyrouth: Impr. catholique, 1906-1921.

Urvoy, Dominique. *Le monde des ulémas andalous* du *V/XIe au VII/XIIIe siècle*. Genève: Droz, 1978.

———. *Pensers d'Al-Andalus: La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires Berbères (fin XIe siècle - début XIIIe siècle)*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 1990.

Vasiliev, Alexander Alexandrovich. *Byzance et les arabes*. Bruxelles: Institut de philologie et d'histoire orientales, 1935.

Vernet, Juan. *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris: Sindbad, 1985.

Vryonis, Speros. *Studies on Byzantium, Seljuks, and Ottomans: Reprinted Studies*. Malibu: Undena Publications, 1981.

Walzer, Richard. *Greek into Arabic*. Oxford: [n. pb.], 1962.

Wansbrough, John E. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1977.



Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983.

Watt, William Montgomery. *Mahomet à Médine*. Trad. française. Paris: [s. n.], 1958. 2 vols.

Wellhausen, Julius. *Das arabische Reich und sein Sturz*. Berlin: G. Reimer, 1902.

———. *Skizzen und vorarbeiten*. Berlin: G. Reimer, 1899.

Werner, Ernst. *Die Geburt einer Grossmacht, die Osmanen*. Leipzig: [n. pb.], 1967.

Wittek, Paul. *The Rise of the Ottoman Empire*. London: The Royal Asiatic Society, 1938.

Wüstenfeld, Ferdinand. *Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechung mit Tafeln zur Umrechnung orient-christlicher Ären*. Wiesbaden: F. Steiner, 1961.

Zachariadou, Elisavet A. *Romania and the Turks, c.1300-c.1500*. London: Variorum Reprints, 1985.

Zambaur, Eduard Karl Max von. *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanovre: H. Lafaire, 1927.

Periodicals

Abstracta Islamica: 1927.

Annales ESC: 1953.

Arabica: 1954-1959.

Archiv Orientalny.

Bell, Harold I. «The Administration of Egypt Under the Umayyad Caliphs.» *Byzantinische Zeitschrift*: 1928.

Bibliotheca Orientalis: 1943.

Bulletin critique.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies: 1917.



Cahen, Claude. «Points de vue sur la révolution abbaside.» *Revue historique*: 1963.

Der Islam: 1910-1919.

Garcin, J. C. «L'arabisation de l'Egypte.» *Revue de l'occident musulman et de la méditerranée*: vol. 43, 1987.

Gazagnadou, Didier. «L'oeuvre de Claude Cahen, Lectures critiques.» *Arabica*: 1996.

Index Islamicus: 1961-1965.

———: 1956-1960.

———: 1906 - 1955.

Islamstudien: 1924.

«Itinéraires d'orient: Hommages à Claude Cahen.» *Res Orientales*: vol. 6, 1994.

Journal Asiatique: 1822.

Journal of the Royal Asiatic Society: 1834.

Middle East Journal: 1947.

Oriens: 1948.

Quarterly Index Islamicus.

Revue des études Islamiques.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde: 1956.

Studia islamica: 1962-1963.

Supplément aux annales islamologiques.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländishen Gesellschaft: 1847.



الفهرس








مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد



مكتبة
الفكر الجديد

ـ ت ـ

ـ ث ـ



- ج -

- ح -



- خ -

ـ د ـ



ـ ذ ـ

ـ ر ـ



- ز -

- س -








مكتبة
الفكر الجديد

- غ -

ـ ف ـ



ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ




مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

ـ ن ـ

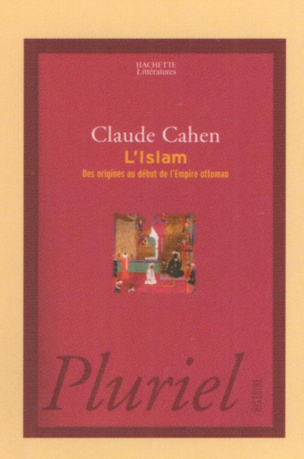



مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

الإســـلام

منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية



- **أصول المعرفة العلمية**
- **ثقافة علمية معاصرة**
- **فلسفة**
- **علوم إنسانية واجتماعية**
- **تقنيات وعلوم تطبيقية**
- **آداب وفنون**
- **لسانيات ومعاجم**





المنظمة العربية للترجمة

يلقي هذا الكتاب نظرة شاملة ومعمّقة على مرحلةٍ واسعة تمتدّ حوالي عشرة قرون، منذ نشوء الإسلام حتى ظهور السلطنة العثمانية. ولعلّ أبرز ما فيه هو أن المؤلف لا يكتفي بعرض الوقائع فحسب، بل يغوص في تحليل الأسباب، منقّباً عن جذورها الاقتصادية والاجتماعية، بحيث يأتي النصّ متجاوزاً سطحَ الحدثِ التاريخي إلى أعماقه البعيدة.

ومما يشدّ الانتباه أيضاً هو مناقشةُ المؤلّف مسألةَ الاستشراق، وتصويبُهُ أخطاءَ عددٍ من المستشرقين الذين قدّموا الإسلام إلى الغرب في صورةٍ تجانب المنطق وتخالف الواقع.

ومن المعلوم أنّ أعمال كلود كاهن وتصويباته أدّت دوراً كبيراً في تقويم نظرة كثيرٍ من الباحثين والمثقّفين الغربيين إلى الإسلام والمسلمين.

- **كلود كاهن (1909 ـ 1991)**: مؤرّخ ومستشرق فرنسي. بروفسور في جامعة السوربون متخصص في التاريخ الإسلامي. من مؤلّفاته: *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval: VIIe - XVe siècle* (1982); *Orient et Occident au temps des croisades* (1983), et *La turquie pré - ottomane* (1988).

- **حسين جواد قبيسي**: كاتب ومترجم.

ISBN 978-9953-0-1786-0
9 789953 017860

الثمن: 16 دولاراً
أو ما يعادلها